في
لاهوت الاستبداد والعنف
والفريضة الغائبة فى
خطاب التجديد الإسلامي



المكتبة السياسية

سلسلة شهرية

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www.gebo.gov.eg

E-mail:info@gebo.gov.eg

فى
لاهوت الاستبداد والعنف
والفريضة الغائبة فى خطاب
التجديد الإسلامى

على مبروك

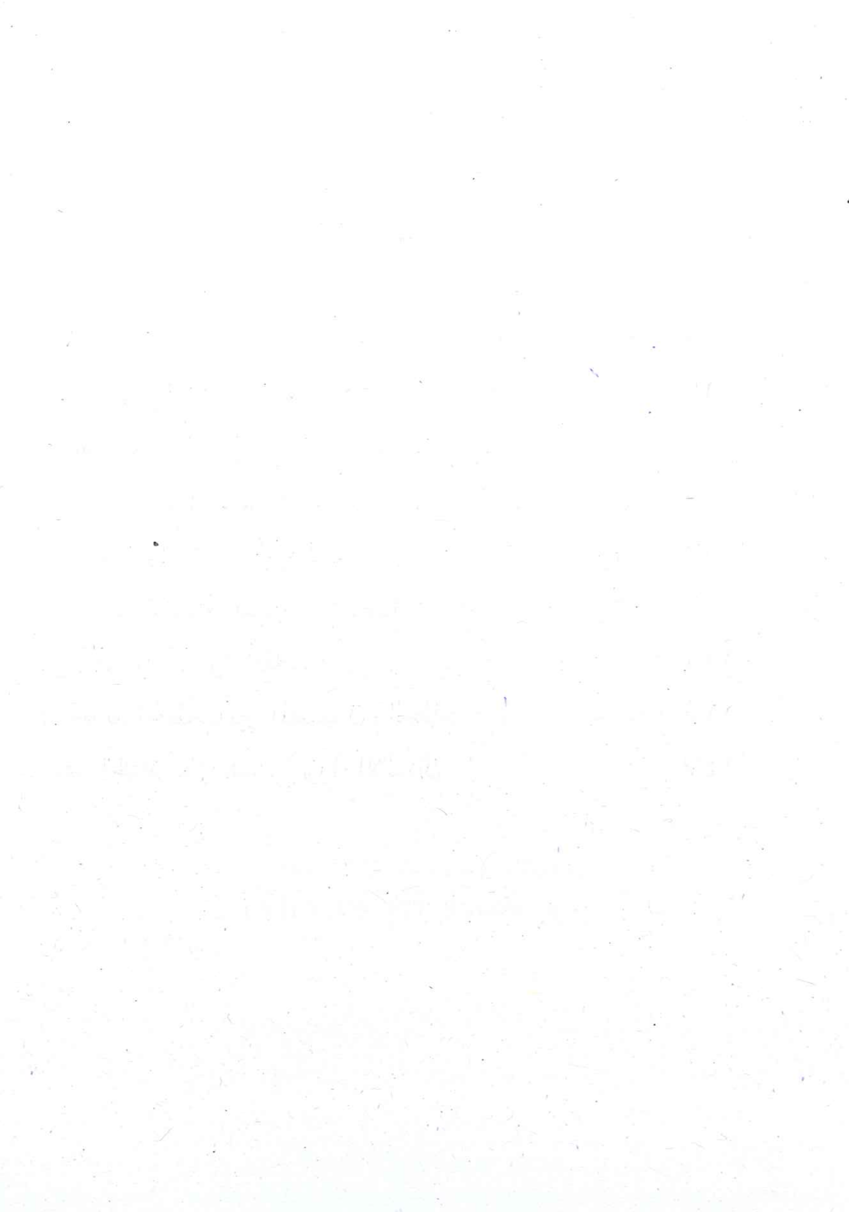


مبروك، على
فى لاهوت الاستبداد والعنف والفريضة الغائبة فى خطاب التجديد الإسلامى/ على مبروك .ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤.
١٥٢ ص؛ ٢٠ سم. ـ (المكتبة السياسية).
تدمك ٨ ـ ٠٩٦ ـ ٩١٠ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨
١ ـ الإسلام والسياسة
٢ـ مصر ـ الأحوال السياسية
٣ـ مصر ـ تاريخ ـ الثورات
أ ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٤/٢٥٩٦٤

I.S.B.N 978- 977- 910-096 -8

ديوى ٢١٤,٣٢

المحتويات



المكتبة السياسية

من حلم يناير نبدأ

منذ تفجرت ثورة الخامس والعشرين من يناير سنة ٢٠١١ واعدة باستجابة طال تأخرها من مصر مجتمعا ونظام حكم لاستحقاقات العصر من ديمقراطية وتنمية وعدالة اجتماعية، توالت الجهود الفكرية والبحثية لتفسير ما جرى وترشيد ما يجرى وتوقع ما سيكون و لرصد مكامن الخطر على هذه الاستجابة،وكشف منابع الرجاء فى تحقيقها كاملة وإن طال المدى.

وبطبيعة الأشياء فقد استأثر ما يسمى «بالإسلام السياسى» بالنصيب الأكبر من هذه الجهود، بما أنه مثَّل ـ فى خضم العباب الثورى ـ البديل «الآنى» للنظم المتكلسة، الفاسدة والتابعة التى قامت الثورات لإزالتها، والتى لم تكن فى حقيقتها إلا أعقابًا متحللة لنظم حكم بدت واعدة فى لحظة من تاريخنا، وهى نظم التحرر الوطنى المستندة إلى الجيوش الوطنية أو المنبثقة عنها.

غير أن هذا البديل المسمى بالإسلامى نفسه سرعان ما سقط فى تناقضاته الجوهرية مع استحقاقات العصر، ومطالب الشعوب، ليكتشف أغلب من أحسنوا الظن به - لبرهة- أنه لن يكون بحال من الأحوال قاطرة مجتمعاتنا إلى الغد الذى رسمت الثورة معالمه الأساسية، فانطلقت ضده حشود ٣٠ يونيو عام ٢٠١٣ إلا أن ذلك السقوط لم يكن بغير نيران ولا دماء، ولا تخبط ولا إحباط، ولم تكن كل نتائجه لحساب التقدم، بل تذرع بها بقايا السلالات البائدة ليكفروا الشعوب بمطالب المستقبل وينفروها من وعود الثورة.

لذا فالحاجة ملحّة لاستمرار التفكير والبحث وتراكم المعرفة والفهم، غير أننا نحتاج إلى جانب ذلك لجمع الروافد المبعثرة فى نهر رئيس دائم الجريان، وذلك من خلال إصدار شهرى متخصص فى نقد أفكار وحركات الإسلام السياسى فى المقام الأول، بوصفه العقبة الأهم أمام انضمامنا إلى حركة التاريخ،ضمن عقبات أخرى سنتصدى لها تباعًا.

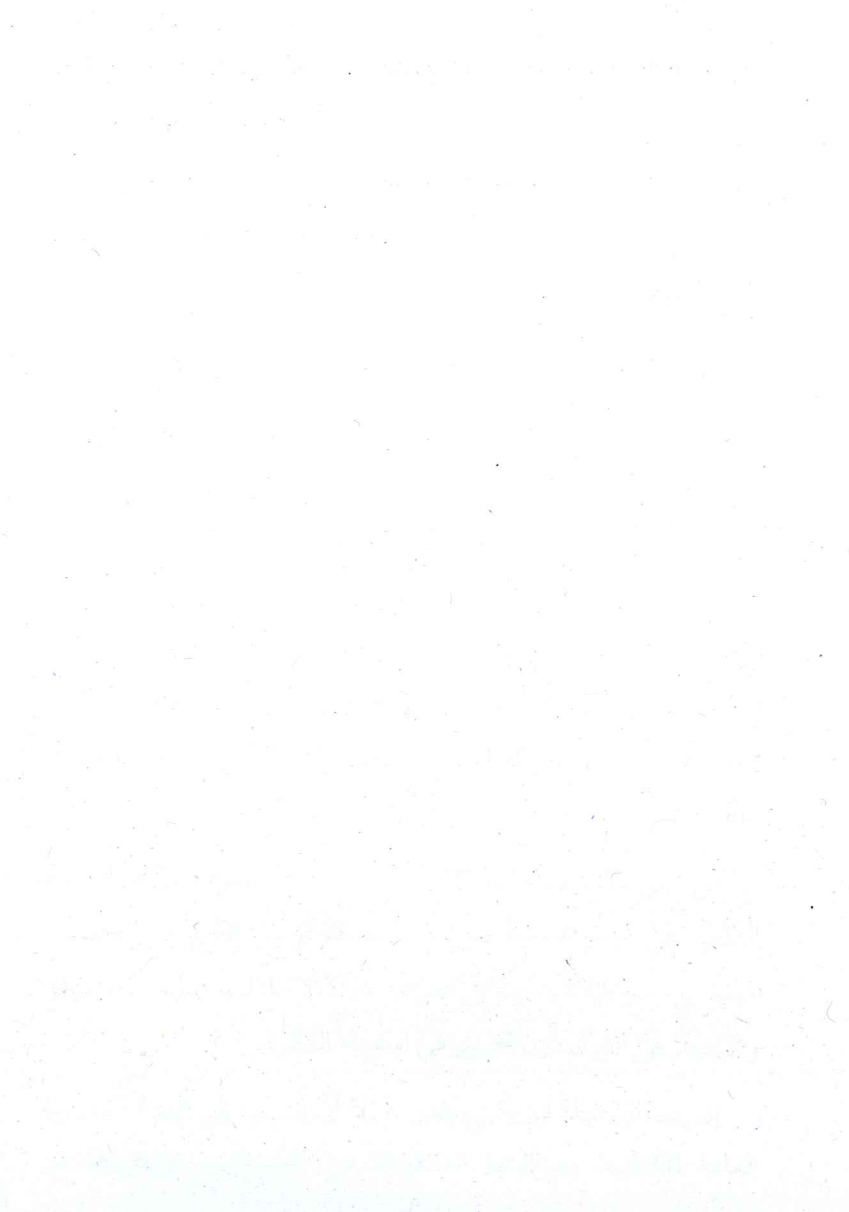
من أجل ذلك تصدر سلسلة المكتبة السياسية ملتزمة قواعد المنهج العلمى فى البحث والتأصيل، ومستهدفة أوسع قطاع من الجمهور السياسى، متوخية البساطة فى العرض دون الإخلال برصانة المضمون، والإيجاز فى القول دون قصور فى استيفاء الفكرة.

إن إصدارًا كهذا لم يكن يجدر به إلا أن ينتسب إلى الهيئة المصرية العامة للكتاب، بميزانيتها المدفوعة من المواطنين، وتحررها من

كافة حسابات النشر الخاص، لتفتح أبوابها لجميع الأقلام المؤمنة بالديمقراطية و المبشرة بها.

وبعد فهذا ما نعتقد أنه جزء من مساهمتنا فى تحقيق وعود الثورة، والاستجابة لاستحقاقات المستقبل .

هيئة التحرير



مفتتح

> رغم أن اللاهوت يقصد - وبالأساس - إلى بناء تصورٍ لله يجوز فيه كل صفات الإطلاق والتعالى والجلال، فإنه - ولكونه يبقى فى العمق خطابًا بشريًا حول الله - يظل مسكونًا بكل ضروب التحيزات والتحديدات التى ينطوى عليها عالم البشر. وهكذا فإن القول فى الله يستحيل إلى مرآة كاشفة عن طبائع البشر بأكثر من كونها كاشفة عن طبيعة الله. ومن هنا إن القول فى صفات الله وأفعاله قد تحول - بين متكلمى الإسلام - إلى ساحة اصطراع تعكس - وراء لغة التسامى والعلو - التنازع على صفة الإنسان وفعله؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أن اللاهوت هو - فى الحقيقة - قول فى الناسوت.

فإن من قالوا فى صفة الله وفعله إنهما مما يقبل التصور دون أدنى اعتبار لحضور الإنسان وعالمه، بل فى ظل الغياب الكامل لهما، قد انتهوا إلى تصور الإنسان عاجزًا لا قدرة له، والعالم خاويًا لا قانون يحكمه. وعلى العكس، فإن من قالوا باستحالة تصور صفة الله وفعله من دون الاعتبار

لحضور الإنسان والعالم، قد انتهوا إلى تصور الإنسان فاعلًا، والعالم محكومًا بقانون. وهنا يلزم التنويه بأن القول فى صفة الله وفعله لم يكن هو الأصل الذى انبنى عليه القول فى الإنسان والعالم، بل إنه يبدو أن القول فى الله كان هو الذى ترتب على القول فى الإنسان والعالم. ويعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون عجز الإنسان هو نتاج تصور الله على نحوٍ ما، بل إن هذا العجز هو - بالأحرى - الذى دفع إلى إنتاج هذا التصور لله. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الفكر لا يقول فى «المجرد» إلا منطلقًا من موضوع «متعيّن»؛ وبلغة الأشاعرة أنفسهم، فإنه لا قول فى «الغائب» إلا قياسًا على «الشاهد».

وهكذا فإن الاختلاف بين المتكلمين - أشاعرة ومعتزلة - فى صفة الله وفعله لا يمكن أن يكون ناشئًا عن معاينتهم لله (لأن الله لا يقبل المعاينة أبدًا)، بل إنه ناشئٌ عن التباين بينهم حول الإنسان والعالم المتعينين. وإذ يعنى ذلك - وعلى نحو صريح، أن القول فى الله هو الذى يترتب منطقيًا على القول فى الإنسان - وليس العكس، فإنه لا يمكن قبول ما تخايل به الأشعرية من أن إفراد الله وحده بالقدرة والفعل، هو الذى فرض عليها أن تتصور الإنسان خلوًا من أى قدرة أو فاعلية.

ولعل ذلك يجد ما يدعمه فى حقيقة أن الأشعرية لم تجعل الله وحده هو المنفرد بالقدرة والفعل، بل إنها قد أضافتها إلى غيره من بنى الإنسان؛ ولكنه الإنسان المخصوص بالحكم والسلطان. بل إن الأمر سيتطور إلى قياس إضافة القدرة إلى الله فى «الغائب»، على قيامها فى السلطان فى «الشاهد». ومن هنا ما قرره الرازى فى تأويل آية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[1]

---

(١) (سورة الفتح، الآية: ١٠).

أنها تعنى قدرته قياسًا على أن القول: «البلدة فى يد الأمير»، إنما تعنى استطالته وقدرته عليها[1]. واللافت أن الأمير لا يظهر - فى هذا القياس - قادرًا وفاعلًا فقط، بل إنه يظهر كالأصل فى قياسٍ يبدو وكأن الله فيه هو الفرع. وهكذا فإنه لا يمكن قبول ادعاء الأشعرية بأنهم قد أعجزوا الإنسان ليبقى الله وحده هو المنفرد بالفاعلية والقدرة؛ ليس فقط لأنهم قد أضافوهما إلى الأمير (وهو لاشك إنسان)، بل - وهو الأخطر - لأنهم قد جعلوا قدرة الأمير وفاعليته هما الأصل.

ولعل ذلك يعنى أن الأمر لا يتعلق بنزع القدرة والفاعلية عن الإنسان على العموم، بقدر ما يتعلق بنزعهما عن الإنسان (محكومًا)، وإضافتهما إليه (حاكمًا) فقط. يبدو إذن أنه القصد إلى إشراك الحاكم مع الله فى الفاعلية والقدرة، وليس إفراد الله بهما كما تراوغ الأشعرية، وبالطبع فإن لاهوتًا يتعالى بالحاكم إلى مقام الشراكة مع الله فى الفعل والقدرة، لا يمكن إلا أن يكون لاهوت استبداد وتسلط.

وغنيٌّ عن البيان أن رقود الجذر الغائر للاستبداد فى قلب اللاهوت - سواء أكان من خلال تثبيت حضور الأصل كسلطة إخضاع، أم من خلال إشراك الحاكم مع الله فى الانفراد بالقدرة والفعل - يعنى أن الاستبداد يصبح دينًا يتعبَّد الناس به الله. وهكذا يحصِّن الاستبداد نفسه، بأن يجعل من نفسه جزءًا من الدين على نحو يكون فيه أى سعى إلى مناهضته والخروج عليه بمثابة خروج على الدين ذاته. وليس من شكٍ فى أن هذه الحالة التى يستحيل فيها الاستبداد إلى نظامٍ فى الدين تكون هى الأكثر ضراوة واستعصاء على التحدى.

---

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس فى علم الكلام (مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى) القاهرة، ١٩٣٥، ص ٨٢ وما بعدها.

ولكن مأزق الاستبداد العربى يتفاقم حين يدرك المرء أنه لم يصبح فحسب نظامًا للدين، بل إنه قد استحال إلى نظام للعقل كذلك. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الأشعرية قد كانت الوسط الثقافىً الذى تحققت له السيادة فى الإسلام؛ وبما أتاح لها أن تكون حقل تبلور العقل الذى يظل محددًا لكل عمليات الإنتاج المعرفى حتى الآن. وبما أنها كانت ثقافة إخضاع فى الجوهر، فإن العقل الذى تبلور داخلها كان عقلًا تابعًا، ومُقيدًا بسلطة أصل أو نموذج لا يقدر على الإفلات من هيمنته أبدًا. وبمعنى أنه لم يكن عقل «اكتشاف» لا يتقيَّد إلا بما ينتهى إليه، بقدر ما كان عقل «استدلال» يتقيَّد ـ دومًا ـ بالأصل الذى يبدأ منه.

ولعل ما سبق يبقى مجرد تفريع على ما تكاد تنطق به المصنفات الأشعرية من أنه عقل دائرى ينتهى إلى ما يبتدأ منه أصلًا. ولعل ذلك ما صار إليه صريحًا أحد آباء الأشعرية الكبار (الذى هو إمام الحرمين الجويني) من «إن النظر الصحيح هو كل ما يؤدى إلى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل»[(١)]؛ وبما يعنيه ذلك من أن المدلول عليه (الذى هو الله طبعًا) هو معلومٌ أوليًا، وأن دور النظر العقلى هو فقط أن يدرك الوجه الذى يدل منه الدليل (وهو العالم) على هذا المدلول المعلوم. وهكذا فإن نقطة البدء التى ينطلق منها النظر العقلى هى المدلول المعلوم (وهو الله)، والتى ليس عليه إلا أن يعود إليها عبر العثور على الوجه الذى منه يدل العالم عليها.

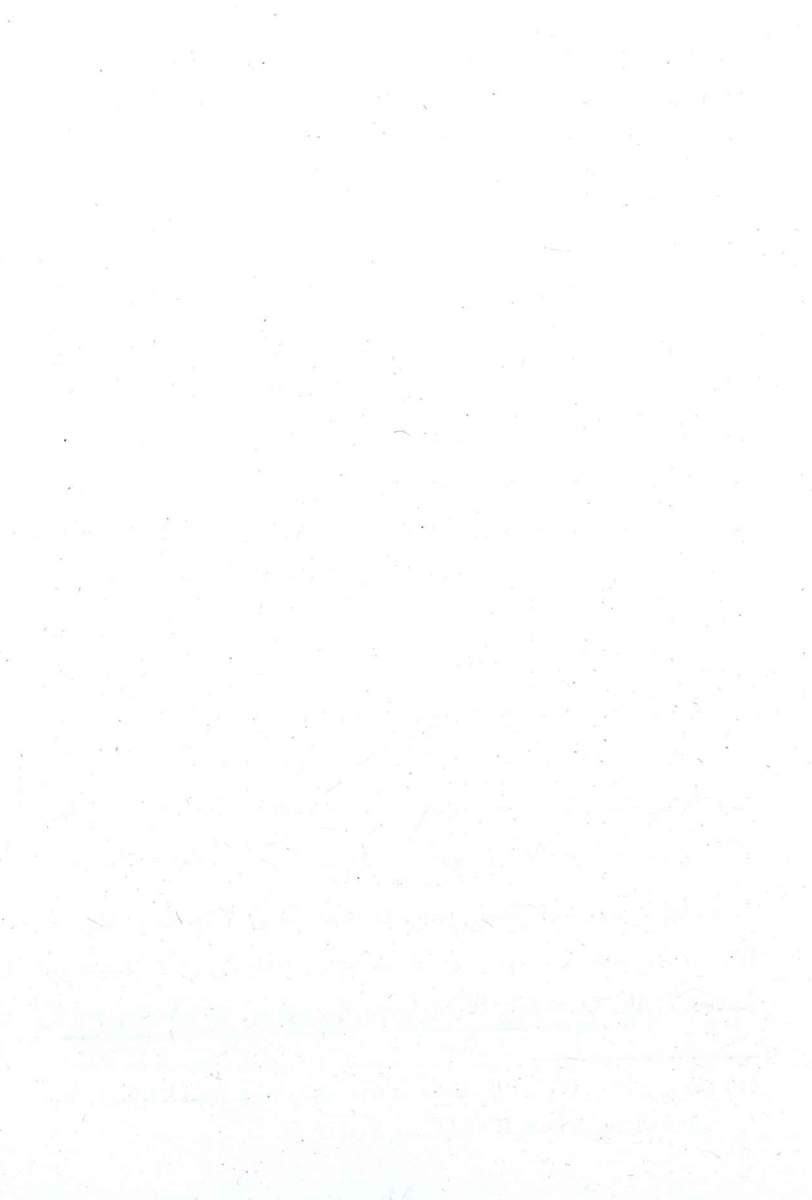
وبالطبع فإن هذا العقل يظل هو ذاته الذى لا يزال يشتغل إلى الآن؛ ولكن بعد أن استبدل بردائه اللاهوتى التقليدى رداء أيديولوجيًا مُستحدثًا. فإن هذا العقل الأيديولوجى إنما يمارس ساعيًا ـ بدوره ـ إلى

---

(١) الجوينى: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة الخانجى)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣.

العثور فى واقعه على ما يؤكد به على صدق الأطروحة الأيديولوجية التى ينطلق منها؛ وعلى النحو الذى تكون معه الأيديولوجيا هى نقطة البدء والمنتهى فى آنٍ معًا. وبحسب ذلك، فإنه لا يكون مطلوبًا من الواقع إلا أن يكون مناسبة لتأكيد جدارة الأيديولوجيا ـ التى ينطلق منها العقل ـ بالاحتذاء والتأسى، وأما فهم هذا الواقع واكتشاف المنطق الحاكم لحركته وتطوره، فإنه لا يكون مما ينشغل به هذا العقل.

وليس من شكٍ، فى أنه كان يلزم تفكيك مثل هذا اللاهوت وتعرية محدداته الأيديولوجية، بدل ما ظل قائمًا ـ حتى الآن ـ من محاولات التغطية عليه وترميمه. فإن كل محاولات التعاطى مع هذا اللاهوت الراسخ لم تتجاوز مجرد استبدال أحد مضامينه الجزئية بمضمون آخر يبدو أكثر مرونة، ولو عبر مجرد التلاعب بالبلاغة اللغوية، ومن دون الاقتراب من النظام العميق لهذا اللاهوت الذى لن يكون الانفلات من أحبولته ممكنًا من غير تفكيكه.



عن الأصل الكامن للاستبداد والعنف

(*)

«إن تغييرًا فى مصر لن يكون نتاج أنوار العقل، أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغيير تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء».

هكذا قطع المصرى المقامر «المعلم الجنرال يعقوب»، عند مطلع القرن التاسع عشر، بأن مبدأ «القوة» هو ما سيؤسس للتغيير فى هذا العالم الراكد. وبالطبع فإنه سوف يكون لازمًا أن تستدعى القوة أداتها (التى هى الدولة)، وسوف يكون لتلك الدولة/ الأداة أجهزتها التى تحقق بها مبدأ «القوة» فى مجال الممارسة؛ التى هى فى الجوهر ـ محض ممارسةٍ للاستبداد والعنف.

******

وإذ تكشف عبارة «المعلم الجنرال» عن وعى مدهش، بأن الأصل فى فعل «التغيير» هى «أنوار العقل» التى هى بدورها ـ نتاج «اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة»، فإن خلو مصر من شىء منهما عند أواخر القرن الثامن عشر، قد جعله يدرك أن «القوة القاهرة» هى المؤهلة وحدها للقيام

مقامهما. ومن هنا جاء تسلل «القوة» لترقد ـ فى رسوخ ـ ضمن التلافيف العميقة لبنية ما يُقال إنها «الدولة العربية الحديثة». فقد كشفت انتفاضات المصريين التى بلغت ذراها، مع على بك الكبير فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، عن أن التغيير كان مطلبًا يلح عليهم، وذلك قبل أن يفاجئهم القائد الكورسيكى الكبير (الذى هو نابليون)، على رأس جيش الشرق عند نهاية هذا القرن بالضبط. ولكن أداة التغيير الرئيسة (التى هى العقل) لم تكن حاضرة آنذاك؛ وربما ليست حاضرةً أيضًا للآن، بحسب ما تنطق الشواهد التى يتتابع ـ لسوء الحظ ـ ظهورها فى مصر. فلا تزال «القوة» هى آلة التغيير وأداته، وإن راحت تتغير أشكال حضورها التى يبدو أن مصر تشهد ـ بعد ثورتها الأخيرة بالذات ـ شكلًا مُستجدًا لحضورها يتمثل فى ممارستها بالحشد للجمهور/ المتحمس، بعد أن كان «الجيش» هو شكل ممارستها الغالب على مدى عقود. ولسوء الحظ، فإن ذلك يعنى أن ثورة المصريين الأخيرة لم تدفع، بعد، فى اتجاه الانتقال إلى دولة «الحق»، بقدر ما يبدو أن دولة «القوة» قد راحت تعيد إنتاج نفسها، ضمن شروطٍ متحوّلة. وبالطبع، فإن ذلك يحيل إلى أن «أنوار العقل» لا تزال خافتة فى مصر؛ وبما يعنيه من أن ما جرى فى مصر على مدى القرنين الفائتين لم يتمخض، تقريبًا، عن تغييرٍ ذى بال فى طبيعة «الأصل» المُنشئ للتغيير فيها. فقد ظلت «القوة» على نفس حالها، كفاعلٍ رئيس، وظل «العقل» مجرد هامشٍ على حواف المشهد، بعد أن كان قد بدا أن تحولًا يحدث فى مصر، سوف يدفع به إلى الصدارة. ولكن تحيلًا متأنيًا يكشف عن أن ما جرى من التحولات فى مصر، لم يتمخض عن تغييرات عميقة فى نظام العقل المهيمن، على النحو الذى يجعل منه مركزًا لفعل التغيير فيها. وذلك إلى حد أن تعرية لهذا العقل مما يتحلى به من زخارف الحداثة السطحية، لا بد أن تضع المرء مباشرة أمام نفس العقل الذى كان هناك؛ فى الحقبة العثمانية/ المملوكية.

فإذ يلوح ـ أو يكاد ـ للناظر إلى ما تموج به مصر الراهنة من نشاط الإسلاميين، أن الثورة قد اندلعت فى هذا البلد، من أجل تثبيت عقل الاتباع للسلف، فإن المتابع للحركة العقلية فى مصر العثمانية/ المملوكية لا يكاد ـ بدوره ـ يتبين فيها إلا عقلًا تابعًا مطواعًا، لا يعرف غير اجترار أصول أسلافه؛ التى كانت هى قبة سمائه الزرقاء التى يجد تحتها «الجواب الخالد» على كل ما يعنُّ له من سؤال. فكل شىء تحت قبة السماء قد استقر فى دورته الأبدية المرسومة؛ ولا مجال لجديدٍ يفتح باب الاندهاش أو السؤل. فالله (سبحانه) يستوى على عرشه فى السماء، حارسًا لما يقع تحتها، وضامنًا لاستقراره الأبدى، والسلطان يعتلى كرسىّ الخلافة فى الآستانة، وواليه يتربع على أريكته فى القلعة، وأهل الذكر فى الأزهر يتداولون أصول العلم الشريف، ودورة الأفلاك على حالها، والنيل يجرى لا يزال، والإسلام هو أكمل الأديان، والمسلمون سادة العالم، والناس يعيشون... يتناسلون ويموتون، «وكل شىء قدرناه تقديرًا»؛ ولا مجال ـ لذلك ـ لأى دهشة أو سؤال.

وفجأة يتهدد النظام، ويبدأ فى الظهور ما يستجلب الاندهاش ويستدعى السؤال. وكان ذلك مع نهاية القرن الثامن عشر، حين اصطدم هذا العالم المكتفى المغلق، بما كان يحدث خارجه، مما جرى الاصطلاح على أنها مغامرة الحداثة الأوروبية، التى كانت دورة تشكُّلها قد بدأت قبل ثلاثة قرون، تقريبًا. وهكذا فإن ثغرة قد انفتحت فى جدران هذا العالم الراكد؛ وعلى النحو الذى بدا معه غير قادرٍ على استعادة سلامه الراسخ القديم. وأصبحت مصر التى اضطر جيش القائد الكورسيكى (نابليون) إلى مغادرتها بعد ثلاث سنوات من مجيئه، غير تلك، التى كانت قبل مجيئه. حيث لم يعد بإمكان هذا البلد الكبير أن يغضَّ الطرف عما يجرى خارجه؛ وبالذات على الجانب الآخر من البحر الذى قُدِرَ له أن يكون حوضًا فالقًا

بين مركزين حضاريين كبيرين. فقد تخلخل اليقين الراسخ، بعد أن راحت آفة «السؤال» تتلاقح فى واقع فجعته ما جرى الاصطلاح على أنها «صدمة الحداثة». إنه السؤال: «لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟»، الذى سيظل يفرض سطوته - من دون أى تحدٍّ - على مدى القرنين لاحقًا.

****

كانت آخر المواجهات الكبرى بين المسلمين والأوروبيين - التى دارت وقائعها على مدى النصف الثانى من القرن الخامس عشر - قد انتهت إلى ما بدا وكأنه التوازن بين القوتين اللتين قُدِرَ للصراع بينهما أن يصوغ تاريخ البحر المتوسط على مدى العصر الوسيط. فإذ حقق المسلمون انتصارهم الحاسم فى «القسطنطينية» مع مطلع النصف الثانى من القرن الخامس عشر، وتحديدًا فى العام ١٤٥٣، فإن الأوروبيين سرعان ما سيحققون التوازن، بعد أربعة عقودٍ بالضبط - بنجاحهم فى طرد المسلمين من بقعة الوجود الأخيرة لهم فى شبه الجزيرة الأيبيرية، مع سقوط «غرناطة» فى العام ١٤٩٢. وهكذا كان الانحسار الأوروبى فى الشرق (بسقوط القسطنطينية) يوازيه الانحسار الإسلامى فى الغرب (مع سقوط غرناطة). ثم انسدل ستار الصمت على مدى القرون الثلاثة اللاحقة، التى لم تشهد أى مواجهات كبرى بين الفريقين؛ حيث استنام المسلمون إلى انتصارهم الكبير، ودخلوا فى نوبة من الركود الطويل، تحت سيطرة العثمانيين الذين لم يملكوا ما يقدموه للإسلام إلا ما يتميزون به كقوة من الرعاة المحاربين الأشداء، وذلك فيما كان الأوروبيون يلقون بأنفسهم فى قلب الأطلنطى سعيًا وراء توابل الهند وبخورها المقدس، التى انسدت إليها طرق الشرق. وإذ أدركوا - مع اكتشاف كروية الأرض - أن المسير فى اتجاه «الغرب» سوف يصل بهم إلى الوجهة، التى يريدون فى «الشرق»، فإنهم قد ابتدأوا

مغامرة الاتجاه غربًا التى ربحوا معها، ليس العالم الجديد فحسب، بل والحداثة التى سيتمكنون بها من امتلاك العالم القديم أيضًا.

وبعد أن فرغ هذا الأوروبى المغامر، من امتلاك العالم (الجديد والقديم) بأسره، فإنه قد جاء يدق أبواب عالم المسلمين الراكد. وحين أفاق المسلمون من الدهشة التى صنعها الفارق الهائل بين مستوى ونوع القوة التى جاء بها هذا الأوروبى العجيب، وبين ما كانوا عليه، فإنهم قد انشغلوا بمجرد امتلاك أدوات تلك القوة (التى تجلَّت لهم جيشًا وأسطولًا وعتادًا وتنظيمًا)، ولم يفكروا فى شروط إنتاجها مما يتعلق بما يقف وراءها من أنظمة عقلية وقيميَّة كامنة. ورغم أن هذا الضرب من الانشغال قد يكون مفهومًا فى لحظات الصدمة الأولى، فإن استمراره على مدى القرنين بعد ذلك - رغم ما أظهر من الإخفاق والعجز - يبقى من قبيل ما لا يمكن قبوله أو فهمه.

والمهم أن هذا الضرب من الانشغال قد أدى إلى سيادة نمط من التحديث البرانى الذى لم يجاوز سطح الواقع إلى ما يرقد تحته من أنظمة عقلية ومعرفية يرتبط التغيير الحقيقى للواقع بمدى القدرة على التأثير فيها. ولعله يلزم التأكيد هنا على أن سيادة هذا النمط من التحديث، ترتبط بحقيقة أن التغيير قد كان مطلبًا سياسيًا بالأساس. وإذ السياسة لا تنشغل إلا بالمُنتج الجاهز «النهائي»، وليس بالفكر «التأسيسى» الحامل له، فإنها قد راحت تعزل هذا المُنتج النهائى الجاهز/ الحديث عن حامله الفكرى المؤسس له (وهو هنا فكر الحداثة)، لتسعى - بعد ذلك - إلى تركيبه فوق نظام الفكر التقليدى القائم (فى المجتمع الذى تحكمه). ولسوء فإن هذا التركيب لم يكن فعلًا ليِّنًا - فى أغلب الأحوال - بل كان - وبحسب عبارة المعلم يعقوب - فرضًا قسريًا تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء، لم يكن مطلوبًا منهم، أو مسموحًا لهم - حتى حين نالوا قدرًا من التعليم

ـ أن يجاوزوا مقامهم كمجرد خدم طائعين لتلك القوة/ الدولة القاهرة. وبالطبع، فإن ذلك يؤشر على نوع العلاقة القائمة بين دولة «القوة القاهرة» من جهة، وبين مجتمع «الوادعين الجهلاء» من جهة أخرى؛ والتى هى علاقة القمع، ولا شىء سواه، حتى وإن حدث أحيانًا أن سعى هذا القمع إلى أن يدارى خشونته وراء قفازات ناعمة. ومن هنا أن القمع قد كان ـ ويظل ـ هو الخصيصة البنيوية لما يُقال إنها الدولة العربية الحديثة، ومتلازمتها التى لا ترتفع بصرف النظر عن نوع الشعار (الإسلامى أو العلمانى) الذى تحكم تحت راياته.

وقد كان القمع هو أساس شرعية السلطة فى تلك الدولة، وذلك حتى فى اللحظات التى ارتدت فيها مسوحًا ليبرالية؛ (حيث الليبرالية لم تجاوز كونها مجرد إجراء تدير به النخبة الحاكمة تناقضات شرائحها، ومن دون أن يمس طبيعة علاقتها بالمجتمع). وبدوره، فإن المجتمع كان مستعدًا للقبول بشرعية هذه السلطة طالما أن الدولة قادرة على الوفاء باحتياجاته الأساسية، ولو على حساب حاجاته الروحية والمعنوية. وأما فى حالات عجزها المزمن عن الوفاء بتلك الاحتياجات، فإن القمع الغليظ ـ صريحًا وباطشًا ـ قد ظل هو المصدر الأوحد لشرعية السلطة فى تلك الدولة. وهنا ـ بالذات ـ تقوم الجذور العميقة لأزمة «الشرعية» التى أوصلت النظم العربية الحاكمة إلى مأزقها الراهن.

وغنيٌّ عن البيان أن فقدان الدولة لرضا المجتمع ـ الذى حدث لأحقاب متطاولة ـ كان لا بد أن يدفعها إلى التعويل على أجهزة تشغيل القوة التى أصبحت آلتها المثلى فى فرض شرعية سلطتها على المجتمع. وهنا يلزم التنويه، بأنه إذا كان الطابع العسكري/ البوليسى لهذه الأجهزة قد ترك بصمته المؤثرة على ملامح تلك الدولة، فإن ذلك لا ينبغى أن يطمس حقيقة أن هذا الطابع العسكري/ البوليسى،نفسه، هو مجرد عَرَض

لقمعيتها الكامنة التى ترتبط بنمط التحديث البرانى الذى جعل منها محض قوة للفرض الإكراهى للتحديث الجاهز على مجتمع الوادعين الجهلاء. وإذن فإن مبدأ «القوة» الذى تأسست عليه هذه الدولة يبقى هو الأصل العميق لكل ما تمارسه من ضروب القمع (الناعمة والغليظة)؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ـ ومعها أجهزتها ـ هم محض أدوات يحقق من خلالها هذا المبدأ الكامن نفسه. لا بد ـ إذن ـ من ردّ القمع إلى جذره الكامن فى السياق المعرفى والتاريخى لتشكُّل هذه الدولة، وأما تعليق وزره على عاتق أجهزتها التى تقوم على تشغيله، فإنه سوف يسمح له بالتخفى، وإعادة إنتاج نفسه من جديد.

وبالطبع فإن ذلك يعنى أن مشكلة الاستبداد والعنف اللذين تفيض بهما عوالم العرب ليست محض مشكلة سياسية ترتبط بممارسات شخصٍ أو نظامٍ بعينه، بقدر ما إنها ذات طبيعة ثقافية؛ ابتداءً من ارتباطها بالمبدأ التأسيسى الذى قامت عليه الدولة العربية الحديثة. وغنيٌّ أن هذا المبدأ التأسيسى هو مبدأ ثقافى بامتياز، لأنه ينبنى على نظامٍ فى الاشتغال المعرفى يقوم على الفرض الإكراهى لنموذجٍ مكتملٍ جاهزٍ (بصرف النظر عن مصدره) على الواقع.

****

وإذ تكون الثقافة هى حقل انبناء ما يؤسس للاستبداد والعنف، فإن ذلك يعنى أن كافة المنضوين تحت مظلتها الواسعة ـ وعلى تباين انتماءاتهم الأيديولوجية ـ سوف يكونون حاملين لجرثومة الاستبداد والعنف؛ حتى ولو كانت فى حال الخمول وعدم الفاعلية عند البعض من هؤلاء. وبحسب ذلك، فإنه ليس ثمة من فارق بين الدولة والقائمين عليها وبين خصومها من دعاة الإسلام السياسى وغيرهم؛ وفقط فإن الفارق بينهم

يتمثل فى نوع البيارق التى يمارسون تحتها الفرقاء عنفهم واستبدادهم. فإذ ظلت الدولة العربية موصومة بالتسلطية، بكل ما يصاحبها من القمع والعنف، على تنوع الأيديولوجيات الحداثية (ليبرالية - قومية - علمانية - يسارية... إلخ) التى تبرقعت بها، فإن الأمر لم يختلف حين أصبحت أيديولوجيا الإسلام السياسى هى البرقع الذى التف على رأس الدولة - فى مصر مثلاً - فى أعقاب ثورتها. وإذن، فإن وحدة الثقافة وتماثل الآليات التى تشتغل بها عند جميع المنضوين تحت مظلتها، لا بد أن تؤدى إلى تماثل ما تنتجه فى الجوهر. لكن التماثل الجوهرى لما تنتجه الثقافة لا يلغى أن تتباين سماته الشكلية؛ على النحو الذى يبدو معه الاستبداد مثلاً ناعمًا حينًا، وفظًا غليظًا فى حينٍ آخر. ويرجع هذا التباين الشكلى إلى تباين المضمون الثقافى الذى يحدد شكل هذا المنتج فى لحظة ما عنه فى لحظة أخرى. فإنه إذا كان انتماء المضمون إلى السياق الحديث سوف يفرض عليه أن يزخرف نفسه بمفردات الديمقراطية والدستور والبرلمان وحكم القانون وغيرها؛ وعلى النحو الذى يجعل ما ينتجه خطاب الثقافة المهيمن من الاستبداد ناعمًا ورقيقًا، فإن انتماء المضمون إلى اللحظة ما قبل الحداثية بما تفيض به من مفردات أحكام الشريعة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإجماع والبيعة وغيرها، سوف يجعل الاستبداد غليظًا فظًا لا يتخفى. وهكذا فإنه إذا كان الجذر الأعمق للاستبداد والعنف يكمن فى قلب الثقافة، وخطابها المهيمن بالذات، فإنه يلزم التمييز فى الثقافة وخطابها بين نظامٍ يقوم ثابتًا فى العمق، رغم تحولات المضمون وتبدلاته على سطحها. وفى حين يتعلق النظام بطريقة التفكير وآليات إنتاج المعرفة المهيمنة داخل الثقافة، فإن المضمون يتعلق - فى المقابل - بالأيديولوجيات المتعددة التى يجرى تداولها على السطح بحسب هذه الطريقة فى التفكير. وهنا يلزم التنويه بأن ما ظهر من عجز الأيديولوجيات الحديثة المتبدلة على سطح الواقع العربى عن

إخراجه من أزمة جموده وتقليديته، إنما يرتبط بخضوعها لهيمنة نظام الثقافة الذى ينتجها كنماذج لا بد من فرضها من الأعلى على نحوٍ إكراهي، وليس كمجرد تجارب مشروطة بسياقات تاريخية ومعرفية لا فعالية لها خارجها. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن البحث عن أصل الأزمة العربية لا بد أن يتجاوز مجرد نقد المضامين الأيديولوجية السطحية إلى تفكيك نظام الثقافة الأعمق.

وأما أن أصل الاستبداد والعنف يرقد ساكنًا فى النظام العميق للثقافة السائدة، فإنه يأتى من أن الطريقة التى يشتغل بها العرب، والقائمة على الفرض الإكراهى لنموذجٍ مكتملٍ جاهز (بصرف النظر عن مصدره؛ التراث أو الحداثة)، إنما هى محض تجلٍ لهيمنة عقل التفكير بالأصل أو النموذج الذى يجد كل ما يؤسس له فى قلب الخطاب الذى تحققت له الهيمنة فى فضاء الثقافة العربية الإسلامية؛ وهو الخطاب الأشعري.

وهنا يلزم التنويه بأن مفهوم «الأصل» يحتل - أو يكاد - موقع المفهوم الأكثر مركزية وتأسيسية، فى الثقافة العربية الإسلامية على العموم؛ وفى كلا خطابيها التراثى والحداثى. ولكن التأكيد يبدو ضروريًا، من جهة أخرى، على أن مركزية الأصل داخل الثقافة لا تحيل إلى طريقة واحدة فى حضوره؛ بل إن ثمة التباين فى كيفية حضوره بين التيارات التى تتصارع داخلها، إلى أن تحققت الهيمنة لإحدى هذه التيارات على النحو الذى آل إلى تسييد خطابها على مستوى الثقافة؛ وبحيث يصبح خطابًا للثقافة بأسرها، بدل أن يكون خطاب أحد تياراتها. وهكذا فإن الأمر يقتضى - أوليًا - فحص كيفية حضور الأصل، ونوع وطبيعة اشتغاله.

ولعل مركزية حضور الأصل داخل الثقافة الإسلامية تتأتى من أنه إذا كانت علومٌ قد تبلورت حول «الأصل» إلى حد دخوله فى تسميتها (كأصول

الدين وأصول الفقه)؛ فإن هذه العلوم كانت هى الأكثر تأسيسية داخل الثقافة، ابتداءً من كونها تنطوى على المبادئ المؤسِسة لعلوم أخرى جزئية، لأنه «ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم، ويُطلب برهان ثبوتها فى علم آخر»[1]. وبالطبع فإن هذا العلم الآخر الذى يُطلب فيه برهان ثبوت المبادئ المؤسِسة للعلوم الجزئية، لم يكن، فى الثقافة العربية الإسلامية، إلا من تلك العلوم التى تخلَّقت حول مفهوم الأصل. وأما كيفية حضور الأصل، وطريقة اشتغاله؛ والتى تكون بتأثير فاعلية تتموضع خارجه، فإنها قد لعبت دورًا بالغ المركزية فى تشكيل العقل وبناء نظامه داخل هذه الثقافة؛ وأعنى من حيث إن نوع حضور الأصل وكيفيته، قد فرض تبلور طرائق محددة فى التفكير وإنتاج المعرفة، والتى تجاوز مجال اشتغالها حدود الخطاب التراثى إلى امتداده الحداثى؛ وبما يعنيه ذلك من أن المأزق الراهن للخطاب الحداثى العربى، إنما يستعصى على الفهم إلا عبر الوعى بما يؤسس له فى سلفه التراثى.



وهنا يلزم التأكيد على أن ثمة علاقة قوية بين كون «الأصل» هو المركز الذى انبنت حوله العلوم التأسيسية داخل الثقافة، وبين كون تشكيل العقل المنتج للمعرفة داخل هذه الثقافة هو نتاج كيفية حضور هذا الأصل وطريقة اشتغاله. فإذ تتموقع تلك العلوم التأسيسية داخل الثقافة، كمجرد ساحة يحقق عليها الأصل كيفية اشتغاله وطريقة حضوره، فإنها كان لا بد أن تكون، فى الوقت نفسه، فضاء تشكُّل العقل وانبناء نظامه؛ وأعنى من حيث إن كيفية حضور الأصل، إما كنقطة بدء للوعى ينطلق منها مستوعبًا ومتجاوزًا لها إلى ما بعدها إما كواقعة نهائية يجد نفسه فى مواجهتها غير

(١) الغزالى: المستصفى فى علم الأصول، ترتيب وضبط: محمد عبدالسلام عبدالشافى، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط١، ١٩٧٣، ص٧.

قادرٍ إلا على تكرارها والانصياع لها، هى - وليس سواها - ما يحدد طبيعة بناء العقل ونظامه. وإذن فإنه الانتقال من «الأصل» يؤسس علمًا ما، إلى هذا العلم يؤسس لعلوم أخرى تمثل - فى جملتها - ما يمكن اعتباره الثقافة (فى شكلها المكتوب)، إلى هذه الثقافة تمثل حقل انبناء العقل، بما هو نظام فى التفكير وإنتاج المعرفة؛ وبما يعنيه ذلك من الانتقال من «الأصل» إلى «العقل»، عبر ما يقوم بينهما من وساطة الثقافة. وفى كلمة واحدة، فإن ذلك يعنى أن مفهوم الأصل، إنما يدخل فى تركيب العقل؛ وإلى حد ما بدا من أن العقل، الذى تحققت له السيادة فى الثقافة العربية الإسلامية، يكاد أن يستحيل إلى عقل تفكير بالأصل. وبالطبع، فإن طبيعة بناء هذا العقل ونظامه، إنما تتحدد بالكيفية التى اشتغل بها هذا «الأصل» داخل الثقافة. فإن اشتغال الأصل كنقطة بدء ينطلق منها الوعى مستوعبًا ومتجاوزًا لها على نحو خلاق، إنما يئول إلى عقل مغاير بالكلية لذلك الذى تئول إليه كيفية أخرى فى اشتغاله (أى الأصل) كسلطة نهائية ليس أمام الوعى إلا الانصياع لسطوتها.

وإذا كان «الوحى» هو الأصل الذى تبلور حوله بناء الثقافة العربية الإسلامية بأسرها، فإنه يمكن التمييز بين كيفيتين لحضوره داخلها؛ بدا تبعًا لإحداهما «سلطة» لا سبيل إلا لإذعان العقل لسطوتها النهائية والمطلقة، بينما لاح بحسب الأخرى كنقطة ابتداء للوعى ينطلق منها فى محاولاته لفهم العالم وتغييره. وعلى الرغم من أن هذه الكيفية الأخيرة - التى يكون فيها الوحى موضوعًا لوعى الإنسان - هى الأكثر تجاوبًا مع المنطق الحاكم لظاهرة الوحى فى شمولها، فإن السيادة قد تحققت للكيفية التى يحضر معها كسلطة. وهنا يلزم التأكيد على أن «السياسة» كانت هى السياق الذى تحققت داخله السيادة أولًا لحضور الوحى كسلطة، ثم راح يجرى تثبيت هذه السيادة داخل الثقافة لاحقًا. وهنا تبرز القاعدة الفاعلة

فى تاريخ الإسلام؛ والتى تقول بأن «السياسة» غالبًا ما تكون هى حقل «الإنتاج والإنشاء»، بينما تكون «الثقافة» هى حقل «التثبيت» وإعادة الإنتاج.

فقد جرى استدعاء القرآن ليلعب دورًا فى صراعات السياسة، للمرة الأولى، أثناء حروب الفتنة الكبرى؛ وبما عكس التباين بين كيفيتين فى حضور القرآن. فإنه إذا كان ما جرى من رفع القرآن على أسنّة الرماح ـ حسب طلب «معاوية» من جنوده ـ يؤشر على إحضار القرآن كسلطة رادعة للخصوم، فإن ما صرح به «الإمام علىّ بن أبى طالب» ـ فى المقابل ـ من «إن القرآن لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان»، إنما يؤشر على تصوره كساحة ينطق البشر بأفهامهم فى رحابها. وغنىٌّ عن البيان أن الانتصار السياسى لمعاوية كان لا بد أن يئول إلى فرض سيادة طريقته فى إحضار القرآن كسلطة؛ وبحيث ابتدأ ـ من هنا ـ المسار الطويل لتهميش ما يُلزم به «منطق الوحى»، لحساب ما تفرضه «دواعى السياسة». إذ الحق أن تحليلًا للمنطق الحاكم لظاهرة الوحى، فى شمولها، يكشف عن استحالة أن يكون الوحى (والقرآن هو أحد تحققاته) سلطة أبدًا.

فإذ الوحى ظاهرة كلية تحققت عبر لحظات جزئية متعددة، فإنه لا بد من منطقٍ يحكم عملية الانتقال والتحول من لحظة إلى أخرى ضمن المسار الطويل للظاهرة. وإذا كان الله كفاعلٍ والإنسان كمتلقٍ هما طرفا هذه الظاهرة، فإن ما يبدو من استحالة رد الانتقال والتحول فى ظاهرة الوحى إلى تحولاتٍ تطرأ على الله كفاعل، لابد أن يدفع إلى التماس المبرر لتحول الوحى فى واقع الإنسان كمتلقٍ. وإذن فإنه التردد بين أن يكون الله موصومًا بأنه محلٌ للانتقال والتحول، وهو ما يستحيل قبوله، وبين وجوب أن تكون تحولات عالم الإنسان هى الأصل فى تحولات الوحى. وإذ يستحيل إلا قبول أن تكون تحولات عالم الإنسان هى العلة التى تدور معها

تحولات الوحي، فإن ذلك يعنى أن الوحى هو المتغير الخاضع لتحولات عالم الإنسان؛ وبما ينفى عنه أن يكون سلطة نهائية ومطلقة يخضع لها عالم الإنسان كما قضت السياسة، ثم تابعتها الثقافة. والمهم هنا هو ما يبدو من أن سعى السياسة إلى إخضاع الإنسان يفرض عليها القبول بأن يكون الله محلًا للحوادث؛ وبما يعنيه ذلك من الترابط بين السعى إلى إخضاع الإنسان من جهة، وبين الانتهاء إلى وصم الله بما يستحيل فى الدين قبوله من ناحية أخرى.

ورغم ما يبدو ـ هكذا ـ من أن تصور الوحى كموضوع لوعى الإنسان هو ما يتفق مع جوهر المنطق الحاكم لظاهرة الوحي، فإن السياسة قد قضت بتسييد تصور الوحى كسلطة إخضاعٍ للإنسان؛ ولو كان ذلك مما يؤدى إلى جعل الله محلًا للتحول والحدوث. ومن هنا ـ تحديدًا ـ ابتدأ المسار الطويل الذى راحت فيه السياسة تصنع لاهوتًا جرى فيه التلاعب بالله؛ لكى يصبح محض قناعٍ يخفى وراءه المستبد صوجان سلطته الباطشة المطلقة. وبالطبع فإن الثقافة كانت هى المجال التى راحت فيه السياسة تحيل ما تقضى به من إلزامات إلى لاهوتٍ، أو حتى دين.

وهكذا ـ وفى قلب تصور الوحى كسلطة الذى فرضته السياسة، وأحاطته بهالات القداسة ـ تبلور المفهوم الذى أصبح بمثابة الجذر الأعمق لكل استبداد؛ وهو المفهوم الخاص بحضور الأصل كسلطة لا سبيل بإزائها إلا لمحض الخضوع والإذعان. ولقد كانت الأشعرية هى المجال الإبستيمولوجى الذى انبنى فى قلبه هذا المفهوم ثقافيًا ـ أو بالأحرى لاهوتيًا ـ وذلك من حيث ما قامت بترسيخه من تصورٍ للنبوة والوحى بوصفهما محض خطابٍ إلهى فى المطلق، ولا تعلق له بالوضع الإنسانى على

أى نحو[1]. وغنىٌّ عن البيان أن عزل النبوة/ الوحى عن الوضع الإنساني، واعتبارها من زاوية صدورها عن المطلق الإلهى فقط كان لا بد أن يئول إلى تصورها ـ بدورها ـ كسلطة مطلقة أيضًا. ولسوء الحظ، فإن ترسيخ الأصل كسلطة لم يكن المفهوم الوحيد الذى قدمته الأشعرية؛ وبما جعل منها ساحة انبناء للاهوت العنف والاستبداد.

فإن تفكيكًا لما طرحته الأشعرية من تصورات حول الإنسان بالذات ينتهى ـ تقريبًا ـ إلى أنها لم تقصد إلا إلى تحويل البشر إلى كيانات نموذجية تؤمن بالاستبداد كمعتقد، وتتعامل مع العنف كقدر. ولقد تحقق ذلك عبر النفى الكامل لفاعلية الإنسان وقدرته على الفعل والمعرفة وإنتاج القيمة، بل وكذا على الكينونة والوجود. يتجلى ذلك فى ما صاروا إليه من أنه إذا كان ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل ممكن حادث، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال»[2]؛ وبما يؤكد على ما قطعوا به من أن نسبة الفعل إلى الإنسان هى نسبةٌ مجازية يكون فيها الإنسان مجرد أداة يحصل الفعل من خلالها. وعلى صعيد إنتاج القيمة، فإن هذا النفى لقدرة الإنسان على الفعل قد آل إلى «المنع من أن يكون فى العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعلٍ أو بحسنه»[3]؛ وبما يعنيه ذلك من دوام احتياج الإنسان إلى مرشد أو وصى. وبالطبع، فإن ذلك كان لا بد أن يحيل إلى عدم الثقة فى قدرة العقل على المعرفة؛ وإلى حد أن الأشعرية قد جعلت العلم، بما لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، من قبيل

---

(١) انظر: على مبروك: النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت ٢٠٠٧، ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، دون تاريخ، ص ٤٣، ٤٧.

(٣) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثى اليسوعى، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد، ١٩٥٧، ص ١٠٥.

«تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة... غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول، وأن الناس مُحتاجون فى ذلك إلى سمعٍ وتوقيف»[1]؛ وبما يعنيه ذلك من إهدار كافة القوى الإنسانية. وحتى فيما يتعلق بقضايا يستحيل التفكير فيها من دون الإقرار بقدرة الإنسان وفاعليته فى الواقع؛ من قبيل قضية الأسعار مثلًا، فإن القطع كان حاسمًا بأن «السعر يتعلق بها لا اختيار للعبد فيه»[2]، لأن السعر يكون من «الله تعالى الذى يخلق الرغائب فى شراء (السلع)، ويوفر الدواعى على احتكارها»[3]. وهكذا لا تتورع الأشعرية عن وضع مسئولية الاحتكار على كاهل الله، حتى لا تضطر إلى نسبة الفعل إلى الإنسان. ولعل ذلك يكشف عن الكيفية التى تستخدم بها الأشعرية الله من أجل أن تغطى به على الممارسات المتعسفة لطغمة من الذين يتسلطون على الناس باستبدادهم واحتكارهم، ولا يريدون أن يتحملوا المسئولية عن أفعالهم الآثمة. [إن المراوغة هنا تتأتى من أن الأشعرية تخلط بين ما يمكن قوله فى قضية «خلق الأفعال» على العموم، ومن دون تحديدٍ لأفعال معينة، وبين ما ينبغى قوله فى أفعال بعينها (كالأسعار والأرزاق والآجال وغيرها). فإذ يجوز للأشعرية - فى حال الأفعال على العموم - أن تنسب خلقها إلى الله على الحقيقة، بينما تردها إلى الإنسان على سبيل المجاز (من خلال ما تقول إنه الكسب)، فإنه يستحيل فى حال أفعال كالأسعار والآجال والأرزاق إلا أن تردها إلى فاعلها الحقيقى الذى هو الإنسان؛ حيث إن نسبتها إلى الله كفاعلٍ لها تكون من قبيل نسبة الظلم إليه] فإن قول الأشعرية فى رخص الأسعار وغلائها أنه يكون من الله، وأن ما يغصبه

---

(1) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(2) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٦٧.

(3) الباقلانى التمهيد، (سبق ذكره)، ص ٣٣.

الغاصب يكون له من الله بتقديرٍ وعطاءٍ ورزق، وأن اعتبار المقتول ميتٌ بأجله على النحو الذى تنتفى معه المسئولية عن القاتل، لا يعنى إلا رفع هذه المظالم عن كاهل فاعليها من المحتكرين والغاصبين والقتلة، لتنسبها إلى الله. وهكذا فإنها تصل إلى القبول بنسبة المظالم إلى الله، لكى لا تنسب إلى الإنسان قدرة حقيقية على الفعل. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القصد من وراء نفى القدرة على الفعل أو المعرفة أو الحكم، ليس إفراد الله بالقدرة كما تشيع الأشعرية، بل التغطية به بالأحرى على مظالم المستبدين والمحتكرين والقتلة، ولو أدى ذلك إلى نسبة الظلم إليه. والغريب أنه سيتم التعالى بهذا اللاهوت - الذى يجوز وصفه بأنه لاهوت الاستبداد والعنف - إلى حيث يصبح دينًا يتعبد الناس به الله.

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد إنما تجد ما يدعمها، وعلى نحو كامل، فى ما تؤسس له الأشعرية - ومع الغزالى تحديدًا - من رفع الفارق بين الله والسلطان إلى حد تكريس ضربٍ من التماهى شبه الكامل بينهما. فإذ مضى حجة الإسلام الأكبر إلى إن «الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية»[1]، فإنه كان يرتفع بالسلطان إلى المقام الذى يكون طرفًا فى مماثلة مع الله. ولعل الأمر يتجاوز مجرد إحضاره طرفًا فى المماثلة مع الله، إلى أن يكون الطرف/ الأصل، بينما الله هو الطرف/ الفرع. وإذ يرتقى الغزالى بالسلطان، على هذا النحو، إلى مقام التماثل مع الله، فإن ذلك يجعله من طائفة البشر الأعلى الذى يتعالى به الغزالى ومعه كل أهل حضرته طبعًا - على إمكان الدخول فى مماثلة مع البشر الأدنى. إن اللافت هنا هو أن الغزالى يماثل بين الله والسلطان، بينما ينتمى كل واحد منهما إلى مجال

---

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (دار الكتاب العربي)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٨٥.

وجودى مغاير للآخر على نحوٍ كامل، بينما يجعل التماثل مستحيلًا بين البشر الأدنى والبشر الأدنى، وهما ينتميان إلى مجال وجودى واحد. فإنه «لا ينبغى (للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تُقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم أن تخلو عنه خزائن الملوك. فقد خُلِق الناس أشتاتًا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فانظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولونًا وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدنٌ للشهوة البهيمية والأخلاق الشيطانية»[1]. وهكذا فإن الغزالى لا يقيم التفاوت ـ فى الحقيقة ـ بين الله والإنسان، بقدر ما يقوم بترسيخه بين طائفتين من البشر؛ إحداهما تقوم فى الأعلى، والأخرى تتنزَّل تحتها فى الأدنى. وبينما يكون الذين فى الأعلى هم الملوك وأهل حضرتهم الذين هم من «معدن النبوة والولاية ومعرفة الله تعالى»، فإن الذين فى الأدنى من دهماء الحدادين والعجائز الذين هم «معدنٌ للشهوة البهيمية والأخلاق الشيطانية». وإذ يرجع الغزالى بهذا التفاوت إلى أصل الخِلقة؛ حيث يرى خلق الناس من معادن تتفاوت فى الخاصية والنفاسة، فإن ذلك يعنى أنه من قبيل التفاوت الطبيعى الذى لا يمكن القفز فوقه أبدًا. وبالطبع فإنه كان لا بد من توظيف هذا التفاوت فى المجال السياسى أيضًا. وهو ما جرى فعلاً حين راح أحدهم ينطلق من التعالى بالسلطان إلى مقام التماثل مع الله، إلى القول بوجوب أن تصبح «طاعته هى من طاعة الله عز وجل، فريضة»[2]. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن يكون فوق أى مساءلة أو محاسبة، لأن طاعته تكون فعلاً تعبديًا. وفى المقابل، فإن الانحطاط بالعامى

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) صدر الدين على بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مكتبة دار التراث)، القاهرة، ١٣٧٣ هـ ، ص ٣٢٧.

إلى حيث يصبح «معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية» سوف يجعله مستحقًا للزجر للتنكيل به؛ تنكيلًا يتصاعد من مجرد الضرب بالدرة إلى التلويح بالسيف والسنان[1].

وهكذا فإن الأشعرية تجد نفسها مضطرة - وعلى الرغم منها - إلى التكشُّف عن حقيقة أن ما يشغلها ليس إفراد الله بالتعالى والسمو، بقدر ما إن شاغلهاهو الارتقاء بالسلطان إلى حيث تصبح طاعته فريضة. وعلى الرغم من هذا القصد السياسى الفاضح - وربما بسببه - فإن الأشعرية قد بالغت فى التعالى بنفسها - وبكل ما أنتجته من تصورات - إلى المقام الذى أصبحت فيه دينًا يعلو فوق السؤال، أو حتى النقاش. ولقد راحت الأشعرية تحقق هذا التعالى بنفسها من خلال جملة آليات مترابطة رسَّخت بها مركزيتها وهيمنتها - غير القابلة للتحدى فى ثقافة الإسلام. وبالطبع فإن ذلك كان يجرى فى مواجهة غيرها من المخالفين الذين كان لا بد من التدنّى بهم - فى المقابل - إلى درك البدعة والضلالة التى ستودى بأهلها إلى الهلاك. وهكذا فإن التعالى والتدنّى التى اشتغلت - فى المجال السياسى تعاليًا بطائفة البشر الأعلى (الملك وأهل حضرته)، وتدنّيًا بالبشر الأدنى (وهم العوام والدهماء)، سوف تشتغل - فى المجال الثقافى تعاليًا بالفكرة الأشعرية فى مقابل التدنّى بأفكار كل المخالفين.

وهنا فإنه يبدو أن التعالى بالذات إلى مقام «المقدس»، فى مقابل التدنّى بالآخر/ الخصم إلى حضيض «المدنس»، قد كان هو آلية الأشعرية الرئيسة فى إنتاج مركزيتها داخل الثقافة. وبالطبع فإن ذلك قد استلزم اشتغال ضروبٍ من التمييز والإقصاء والتماهى والعزل. ومن المفارقات، أن الأشعرية قد ابتدأت مسيرة إنتاجها - الذى لم يتوقف - للتعالى بذاتها من

---

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٨٣.

إهدار المبدأ الأهم فى الأصل الجوهرى الذى تدعى أنها تنبنى عليه؛ وأعنى به أصل الوحى. فإنه إذا كان الوحى هو أصل كل حياة فى الإسلام، فإنه قد جرى تصوره ـ بحسب الأشعرية ـ خلوًا هو نفسه، من أى حياة؛ وأعنى من حيث أنها لم تقدر على تصوره كينونة حيَّة تمور ـ ككل حياة ـ بضروب من الاختلاف، الذى يدخل فى تركيب الوحى من حيث يكون أداته فى فض شفرة ذاته وانكشاف ممكناته، بل تصوره بنية مغلقة لا مجال فيها لأى آخرية أو اختلاف. وبالطبع فإن هذا الإقصاء للاختلاف ـ الذى كان لا بد أن يئول إلى تصور الوحى أصلًا ثابتًا، أو حتى جامدًا ـ إنما يرتبط بتصوره، أدنى إلى أن يكون إهدارًا للوحدة وتضييعًا لنقاء الذات، وليس سبيلًا للكشف عن ثرائها من خلال تنوّع ما تنطوى عليه من ممكنات. وضمن هذا التصور للاختلاف، فإن مقاربة للوحى تئول إلى فهم مغاير لفهم قائم ومهيمن، لن تكون تجليًا لأحد الممكنات المنطوية فى باطنه، بل انحرافًا وابتعادًا عن وحدة أصلية، لا سبيل إلى استعادتها ـ والحفاظ عليها ـ إلا عبر إزاحة هذا الفهم/ الانحراف وطرده. وإذن فإنه الانقسام بين وحدة الأصل وثباته من جهة، وبين ضروب من الانحراف والافتراق التى لم تتوقف للآن من جهة أخرى. ومن هنا إن صيغة المأثور النبوى[1]، الذى توظِّفه الأشعرية لإقصاء خصومها، لا تتحدث عن الاختلاف (بما هو جزء من البنية الباطنية للوحى)، بل عن الافتراق (بما ينطوى عليه من الصورية

---

(١) وأعنى حديث افتراق الأمة المنسوب إلى النبي: «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومَنْ الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابى». انظر: الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع)، القاهرة، دون تاريخ، ج١، ص١١. فرغم تباين صيغ هذا الحديث، وحتى مضمونه، فإنه يبقى أن لغة الافتراق تحضر فى جميع رواياته.

والتحقق فى الخارج). وعلى الرغم من أن الدلالة الظاهرة للافتراق، فى المأثور، هى التفرُّق؛ بمعنى الانقسام، فإن دلالة «التباعد» ـ الذى يبدو أكثر صورية وخارجية ـ لا تفارق فضاء المأثور، لأنه حين يجعل (النجاة) فى التمسك بالأصل، فإنما ليقرن (الهلاك) بالتباعد عنه. وبالطبع فإنه التباعد لا يكون عن الوحى/ الأصل فقط، بل، وأيضًا، عن «الجماعة» التى كان لا بد أن تتماهى مع هذا الأصل لامحالة. وإذن فإنه الانقسام والتباعد، صوريان وخارجيان، تنتجهما الأشعرية؛ لا بين «أصل الهدى والاستقامة» وبين «بدعة الهوى والضلالة»، بل وبين «أهل السنة والجماعة» فى مقابل «أهل الأهواء والجهالة». وغنيٌّ عن البيان، أن الأشعرية قد راحت ـ ضمن هذا الانقسام ـ تتماهى مع مقدس الأصل/ الجماعة، فى مقابل الانتقام من خصومها بطردهم إلى مدنس الهوى والضلالة. ورغم ما يبدو من طابع مجاوز لهذا الانقسام، فإن تفكيكًا له، ليتكشَّف عن مضمون اجتماعى وسياسى يتخفى تحت سطح لغته المثقلة بإيحاءات «الدينى» ومراوغاته. إذ الحق أن عبارات ينثرها الخطاب الأشعرى على سطحه من قبيل: «وما ظهرت البدع والضلالات فى الأديان إلا من أبناء السبايا كما رُوى فى الخبر... (أو أن أحدهم) كان مولى، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم»[1]، لتكشف عن أن تمييز الأشعرية ضد خصومها إنما يتجاوز «الدينى» إلى ما تحته. والملاحظ أن الأمر يتجاوز ما تُجليه هذه العبارات من قِران البدعة بالعجمة، إلى ربطهما بوضاعة المنزلة فى التراتبية الاجتماعية، وذلك بحسب ما يظهر مما تنسبه الأشعرية إلى أحد خصومها من أنه «إنما كان ينظم الخرز فى سوق البصرة، وليس كما يموِّه المعتزلة على

---

(١) البغدادى: الفَرق بين الفِرق، (دار الآفاق الجديدة)، بيروت ط١ ـ ١٩٧٣، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

الأغمار ويوهمون أنه كان نظَّامًا للكلام الموزون والشعر المنثور»[1]. وإذن فإنه صراع التعالى والتدني، وقد اتخذ الخطاب، من كنية أحد خصومه، ميدانًا له، ليجرى عليه ذلك الاصطراع الرمزى بين نمطين من النَّظْم؛ أحدهما متعالٍ يختص به ذوو المكانة والشرف، والآخر مُحتقر يشتغل به أولئك المهمشون عرقيًا واجتماعيًا فى الأدنى.

ولقد جرى إنتاج هذا الانقسام وتثبيته، بكل ما يترتب عليه من ضروب التماهى والإزاحة والتمييز والحط، فى ضرب من الأدبيات، التى شاعت الكتابة فيها حتى بلغت ذروتها فى القرن الخامس الهجرى؛ وأعنى أدبيات الفِرق والملل والنحل. ولعل بلوغ هذا النوع من الكتابة ـ بما يتسم به من نبرة تمييزية وإقصائية عالية ـ لذروته فى القرن الخامس بالذات، إنما يرتبط بتمام تشكُّل الخطاب الأشعرى، ثم سعيه بالتالى إلى تأسيس هيمنته وسيادته العليا داخل الثقافة آنذاك. ومن هنا إمكان النظر إلى هذا النوع من الكتابة، كأحد تجليات إنتاج الهيمنة؛ وذلك من حيث راحت تستهدف، لا مجرد عرض أو حتى دحض آراء الخصوم، بل تبديعهم وتكفيرهم، وإلى حد اعتبارهم، لا مجرد مخالفين يمكن أن يتسع لهم فضاء الثقافة، بل منحرفين ـ أو حتى مارقين ـ لا بد من طردهم خارج حدود الأمة والملة معًا[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١١٣.

(٢) إن مقارنة بين كتاب الأشعرى فى القرن الرابع «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، وبين مصنفات القرن الخامس مثل: «الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم» للبغدادى (٤٢٩)، و«التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» للإسفرائينى (٤٧١)، لتكشف عن الاختلاف الكامل فى منهج التعاطى مع آراء الفِرق الذى يتبدى جليًا ابتداءً من مجرد ملاحظة عناوين هذه المصنفات. فإذ يتكشف عنوان الأشعرى عن مقاربته لآراء الفرق المخالفة باعتبارها مقالات لإسلاميين يظلون ـ رغم المخالفة ـ من المصلِّين، فإنه يُلاحظ أن آليات=

والحق أن هذه الكتابة، التى كان لا بد أن تخضع لتوجيه الأقوى ورقابته، قد جعلت من مسألة تبدو فرعية كتسميات الفِرق وألقابها مجالًا لتأكيد هيمنة الأقوى وتأبيدها. فإذ تبلورت تسميات الفِرق الأسبق تاريخيًا (خوارج وشيعة ومعتزلة ومرجئة.... إلخ) ابتداءً من الانتساب إلى وقائع وأحداث من طبيعة سياسية وتاريخية؛ وبما يعنيه ذلك من الانتساب إلى المجال السياسى الذى لا يمكن المخايلة بقداسته، بل يمكن - على العكس - القطع بدنسه ودونيته، فإن ما سيجرى لاحقًا - وابتداءً من القرن الرابع الهجرى - من نسبة الفِرق إلى رموز وأشخاص (الأشعرية والماتريدية مثلًا) إنما يقصد إلى إسباغ القداسة على مقالات هذه الفِرق؛ وذلك ابتداءً من التعالى بهؤلاء الرموز إلى مقام تنسرب فيه القداسة إليهم عبر التقاطع مع نبى أو صحابى[1]. وهكذا فإنه، وفيما راح يجرى الانحطاط بالفِرق المنتسبة إلى المجال التاريخى والسياسى إلى حضيض المدنس ابتداءً من دونية السياسى ودنسه، فإنه راح يجرى التعالى، فى المقابل، بالفِرق المنتسبة إلى أشخاص ورموز إلى فضاء المقدس؛ وذلك ابتداءً من القداسة تنسرب إلى هؤلاء الأشخاص عبر خطاب نبوى أو من الانتساب إلى صحابى. وهنا يُشار إلى أن انتساب الأشعرية إلى رؤيا للأشعرى أثناء نومه، أتاه فيها الأمر المقدس من النبى (ﷺ): «صنِّف وأنصر هذه الطريقة التى أمرتك بها، فإنها

=التمييز بين ناجين، أو أصحاب «مقالة» لا بد من بيانها والتبصير بها من جهة، وبين هالكين أو أصحاب «فضيحة» لا بد من تعريتها وتجريسها من جهة أخرى، قد بدأت الاشتغال فى القرن الخامس. وإذن فإنه الانتقال فى هذا القرن من «المقالة» إلى «الفضيحة» التى كان لا بد من طرد أصحابها إلى خارج سياج العقيدة الحقة إلى حضيض الضلالة و البدعة. ولعل هذا التباين يرتبط بتطور تحقيق المذهب لهيمنته.

(١) انظر مثالاً لذلك الضرب من التعالى فى: على مبروك: ما وراء تأسيس الأصول؛ مساهمة فى نزع أقنعة التقديس، (دار رؤية للنشر والتوزيع)، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.

دينى وهى الحق الذى جئت به»[1]، إنما يستهدف المخايلة بقداستها، وذلك عبر جعلها نتاج نوع من الأمر النبوى الذى لا بد أن تنسرب قداسته إلى ما ينتج عنه. والحق أن الأمر قد راح يتعدى حدود «الأمر النبوى» إلى حد اعتبارها (أى الأشعرية) موضوعًا لخطاب إلهى[2]؛ الأمر الذى يتعالى بها إلى تخوم قداسة «الأمر المُوحى به من الله». وإذن فإنه الأمر يعود عبر النبى إلى الله، وعلى نحو يجعل من الأمر/ الرؤيا يتلقاها الأشعرى على رأس القرن الرابع تحقيقًا لوعد إلهى سابق. والحق أن مخايلة الأشعرية بالتماهى مع الوحى لا تتأتى فقط من أن سبيل الأمر بها كان «الرؤيا الصادقة» التى هى حسب المأثور عن النبى «جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»، بل ومن أن هذه الرؤيا قد تحققت للأشعرى - تمامًا كالحال مع ابتداء النبى بالوحى عند سن الأربعين تمامًا. وهنا يتكشف الحرص الأشعرى على تعميق مخايلة القداسة المُشار إليها، عبر تأكيد التماثل بين الأشعرى وبين النبي، لا كمجرد طريقة ونص، بل وحتى كتجربة وشخص.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نُسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧، ص ٤٣.

(٢) إن ذلك هو ما تخايل به رواية أنه: «لما نزلت آية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ (سورة المائدة: الآية: ٥٤) أومأ النبى ﷺ إلى أبى موسى (الأشعرى) رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقال هم قوم هذا. قال البيهقى وذلك لما وُجد فيه من الفضيلة الجليلة والمرتبة الشريفة للإمام أبى الحسن الأشعرى رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فهو من قوم أبى موسى وأولاده الذين أُوتوا العلم ورُزقوا الفهم مخصوصًا، والأشبه أن يكون رسول الله (ﷺ) إنما جعل قوم موسى من قوم يحبهم الله ويحبونه لما علم من صحة دينهم وعرف من قوة يقينهم. فمن نحا فى علم الأصول نحوهم وتبع فى نفى التشبيه مع ملازمة الكتاب والسنة قولهم جُعل من جملتهم وعُد من حسابهم بمشيئة الله وإذنه». انظر: المصدر السابق، ص ٥٠. وهكذا لا تكتفى الرواية بأن تجعل من الأشعرى مركز تأويل لخطاب قرآنى، بل وتجعل من تابعيه موضوعًا لوعد إلهى بأن يكونوا مشمولين بنفس الحب أيضًا.

وبالطبع فإنه لن يكون غريبًا مع موضعة هذه الهيمنة وتثبيتها داخل الثقافة أن يمضى أحدهم إلى أنه «لم يكن بحمد الله ومنّه فى الخوارج ولا فى الروافض ولا فى الجهمية ولا فى القدرية ولا فى المجسمة، ولا فى سائر أهل الأهواء الضالة قط إمامٌ فى الفقه، ولا إمام فى رواية الحديث، ولا إمام فى اللغة والنحو، ولا موثوق به فى نقل المغازى والسير والتواريخ، ولا إمام فى الوعظ والتذكير، ولا إمام فى التأويل والتفسير. وإنما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنة والجماعة»[(١)]. وهكذا تخلو كافة العلوم التى عرفتها الثقافة ـ آنذاك ـ من أحدٍ ينتمى إلى هؤلاء «المبتدعين» الذين « لم يكن لواحدٍ من متقدميهم تصنيف يظهر ويُتداول، وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلى قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شُبه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنِف. إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت»[(٢)]. بل إنه وحتى إذا ظهر تصنيف لأحد هؤلاء المبتدعة، فإنه «لا يتداوله إلا مخذول»[(٣)] مثله؛ وبما يعنى تفاهة وضآلة شأن دائرة متلقى الخطاب/ الخصم ومتداوليه أيضًا. وإذ مضى الأشاعرة ـ على هذا النحو ـ إلى الانحطاط بهذا الخطاب/ الخصم، وإلى حد تنزيله إلى حضيض البدعة المقترنة بالدنس؛ وذلك لاعتبارهم الإقرار، ولو بشىء من مفرداته» تدنّسًا...، ومن كان متدنسًا بشىء منه لم يجز الاعتماد عليه فى رواية أصول اللغة وفى نقل معانى النحو، ولا فى تأويل شىء من الأخبار، ولا فى تفسير

---

(١) البغدادى: الفَرق بين الفِرق، (سبق ذكره) ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢) الإسفرائينى: التبصير فى الدين، نشرة الكوثرى (مطبعة الأنوار) القاهرة، ط١ ـ ١٩٤٠ ص١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص١١٨.

آية من كتاب الله تعالى»[1]، فإنهم كانوا يطردون هذا الخطاب/ الخصم ومتداوليه خارج حدود الثقافة كليًا، ومن غير تمييز بين أيٍّ من حقولها المعرفية.

بل إنه وعلى فرض التمييز داخل الثقافة الإسلامية بين (عقلى) كالطب والحساب والهندسة، وبين (دينى) كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن[2]، فإن أحدًا لا يجادل فى أن السيادة ضمن حدود الثقافة التى سادت فى الإسلام لم تكن أبدًا للعقلى، بقدر ما كانت للدينى. ومن هنا أن الغزالى لم ينس أن يلحق إشارته للعلوم العقلية بالتأكيد على أن الانشغال بها «ليس من غرضنا»[3]. وبالطبع فإن الضمير فى (غرضنا) لا يعود إلى الغزالى كمجرد شخص، بل كحجة أو سلطة عليا داخل الثقافة بأسرها. وإذ السيادة العليا داخل الثقافة الإسلامية هى ـ هكذا ـ للدينى دون سواه، فإن الأشعرية كانت ـ لا محالة ـ تقصد إلى ترسيخ هيمنتها داخل الثقافة عبر التأكيد على مركزية وأولية العلم الذى تسيّدته داخل دائرة هذا الدينى؛والذى هو علم الكلام (أو أصول الدين). فإن مركزية هذا العلم فى دائرة الدينى تأتى من أنه «هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهى جزئية بالإضافة إلى (علم) الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى فى الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»[4]. وأما أولية هذا العلم فإنها ترتبط بحقيقة «أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادٍ تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم (الجزئى)، ويُطلب برهان

---

(١) المصدر السابق، ص١١٧.

(٢) الغزالى: المستصفى فى علم الأصول، نشرة محمد عبدالسلام عبدالشافى، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط١،، ١٩٣٣ ص ٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٦.

(٤) المصدر السابق، ص٧.

ثبوتها فى علم آخر (لا بد أن يكون كليًا حتمًا)»[1]. وغنيّ عن البيان أنها الأولية هنا، لا بالمعنى التاريخى، بل بالمعنى المعرفى؛ وذلك لأن ثمة من العلوم الجزئية ـ داخل ثقافة ما ـ ما يكون قد انبثق تاريخيًا قبل انبثاق هذا العلم الكلى، وذلك على الرغم من أنه يجد كل ما يؤسسه معرفيًا فى هذا العلم اللاحق. وإذ يرتقى ذلك كله بعلم الكلام (أو أصول الدين) إلى أن يكون صاحب السيادة العليا داخل دائرة العلم الدينى الذى يتسيّد ـ هو نفسه ـ الثقافة بأسرها؛ فإن ذلك يعنى أن الأشعرية تضع نفسها ـ ابتداءً من تسيّدها داخل هذا العلم ـ فى مركز السيادة العليا داخل الثقافة فى الإسلام.

ولقد راح الخطاب الأشعرى يحتل فضاء العلم بأسره، محققًا للسيادة داخله، ابتداءً من مجرد «التعريف» الذى صكه الخطاب للعلم؛ والذى ينبنى على الاستبطان المراوغ لآليات التعالى والإقصاء. فإن قراءة للتعريف، الذى صار فيه ابن خلدون إلى «إنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[2]، لتكشف عن لغة منحازة تطفح بنوازع التسلط والهيمنة على نحو طاغ. فإذ هو التسلط والإقصاء يتحقق من خلال وصمة «الابتداع والانحراف» تطال كافة المغايرين، فإن الهيمنة تتبدى زاعقة فى احتكار «العقائد الإيمانية»، التى يخفى الخطاب وراء ما يدعيه من اختصاصه بالمحاججة عنها، سعيه إلى التماهى الكامل معها. إذ العقائد، التى يختص الخطاب بالمحاججة عنها، ليست منظومة

---

(١) المصدر السابق، ص٧.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: على عبدالواحد وافى، (دار نهضة مصر)، القاهرة ط٣، بدون تاريخ، ج٣، ص١٠٦٩. والحق أن الجدارة المعرفية لهذا التعريف لا تتأتى فحسب من صدوره عن أشعرى متأخر استوعب العلم فى صيرورته، بل ومن المكانة المعرفية التى تضع صاحبه فى مصاف المؤسسين الكبار داخل الثقافة.

عقائدية، من بين منظومات متباينة، أوحتى متعارضة؛ ولكن من غير أن يعنى تباينها ـ الذى يرتبط بكون كل واحدة منها مشروطة برؤية مؤطرة لها ـ أنها ـ أو بعضها ـ تفقد جدارة الإقامة فى حقل الإيمان. فالعقائد تتباين، لا على نحو تعاقبى ضمن التاريخ العام للدين فحسب، بل وأيضًا على نحو تزامنى ضمن الزمان الخاص بدين معيّن. وفى الحالين فإن التباين يرتبط بحقيقة أن كل نظام عقائدى يتأطر ـ كأى نظام أسهمت الفاعلية الإنسانية فى إنتاجه ـ بمضمون هذه الفاعلية وما يحددها. فالأصل المفارق للعقائد لا يمنع أبدًا أن شروطًا، تتعلق ببناء كل من الوعى والواقع الإنسانى، تلعب دورًا حاكمًا فى صوغها. وبالطبع فإن التباين ـ فى تصور العقائد وصوغها ـ لا يكون انحرافًا وتباعدًا عن هذا الأصل ذى الطابع المفارق، بقدر ما هو التحدُّد بشروط يكاد التباين أن يمثِّل صميم ماهيتها. لكن الخطاب إذ يلح على تصور التباين، لا تحدُّدًا بشروط تقوم خارج الأصل، بل انحرافًا وتباعدًا عنه، فإنما ليؤسس لضرب من المطابقة بينه وبين «العقائد الإيمانية»، وعلى نحو يستحيل معه تصور أى نوع من الحضور لعقائد إيمانية خارج حدوده. حيث لا وجود ألبتة خارج هذه الحدود إلا للابتداع والانحراف والضلال. والحق أن مراوغة هذه المطابقة التى ينتجها الخطاب، إنما تقوم كاملة فى مجرد إضافة «الألف واللام» إلى لفظة «إيمانية»، الواردة فى التعريف، وليس تعريتها عنها؛ فهى الإضافة التى تجعل المحاججة، لا عن عقائد «إيمانية»، بل عن العقائد «الإيمانية». وإذن فإنه المأزق، فى الثقافة، وقد أنتجته مجرد «الألف واللام»؛ وعلى نحو يتكشَّف عن الدور الحاكم للغة فى العالم.

والحق أن كون المحاججة قد تبلورت من «الصراع فى الإسلام وعليه»؛ وأعنى من الصراع ينبثق داخله، وفى قلبه، قصد الاحتياز عليه والتماهى معه، وليس من «الصراع مع الإسلام وضده»؛ وأعنى من الصراع يأتيه من

خارجه قصد هدمه، لما يؤكد على أنها كانت محاججة عن عقائد «إيمانية» تقبل جميعها الاندراج تحت مظلة الإسلام الجامعة؛ وبحيث لا يكون التنكر لإحداها تنكرًا للإسلام، وليست محاججة عن العقائد «الإيمانية» التى يصبح الخروج عليها خروجًا على الإسلام نفسه. ولعل إدراكًا لحقيقة أن السياسة، متبدية فى «الإمامة» وما تفرع عنها من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها من مسائل ذات حمولة سياسية زاعقة، كانت هى الإطار الذى تبلّور العلم بأسره داخله، لما يقطع بأن المحاججة فيه قد نشأت من «الصراع فى الإسلام وعليه». وإذ السياسة ـ هكذا ـ هى إطار الانبثاق وحقل التبلور والانبناء، فإن ذلك يعنى أن المحاججة تخفى موضوعها الجوهرى، وهو «مواقف السياسة» خلف قناع «عقائد الإيمان» الشكلى. وبالطبع فإنها إذ تخفى وتقنّع السياسى الذى يخصها وراء سمو «الإيمانى»، فإنها لتلقى بالسياسى الذى يخص غيرها إلى هاوية «البدعى والضلالى».

وإذ التعريف ينبنى ـ فى شطريه ـ على آليتى المحاججة والرد (على المبتدعة)، فإنه إذا كانت آلية «المحاججة» تنطوى على السعى إلى إخفاء السياسى وراء الدينى، فإن آلية «الرد» تتكفل، للمفارقة، بالكشف عن هذا السياسي، الذى يجرى السعى إلى إخفائه. لأن الخطاب إذ يعيّن من يرد عليهم بأنهم «المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»، فإنه كان يؤكد على أن المحاججة ليست عن «عقائد الإيمان»، بل عن اعتقادات من يسمون أنفسهم «السلف وأهل السنّة»؛ وبما يعنيه ذلك من أن الخطاب ذاته يقطع بكون محاججته قد تبلورت من «الصراع فى الإسلام وعليه». وهو فى هذا الصراع لا يكتفى، فى محاججته عن عقائده فى مواجهة ما يغايرها، بتجريد هذه العقائد المغايرة من وصف الإيمان، بل ويجرى إلصاق وصمة «الابتداع والانحراف» بالقائلين بها. وإذ يمارس الخطاب على هذا النحو؛ أعنى مستبدلًا «الانحراف» بالمغايرة والاختلاف

من جهة، و«الابتداع» بالرأى والاجتهاد من جهة أخرى، فإن استخدامه لهذه اللغة الموحية دينيًا، إنما يرتبط بالسعى إلى إكمال دائرة الإقصاء لكل اجتهاد مغاير، لا من العالم الذى كانوا يتصارعون عليه، بل وعن حدود الدين الذى كانوا يديرون تصارعهم فوق ساحته.

وإذن فالأمر لا يتعلق - فى العمق - بالمحاججة عن العقائد الإيمانية، أو حتى عن عقائد إيمانية، بقدر ما يتعلق بالانحياز لمواقف سياسية تتقنّع، فى صراع الهيمنة والإقصاء، وراء رفعة الدينى وقداسته. ومع صرف النظر عما يخفيه الخطاب ويضمره من التحيّزات، وعما يشتغل به من الأقنعة، فى لعبة الإقصاء والهيمنة، فإنه يبقى أنه قد نجح فى إنتاج ما يبتغيه من السيادة الكاملة داخل العلم؛ أعنى علم العقائد. وابتداءً من المركزية الكاملة لهذا العلم داخل دائرة «الديني» الذى يحوز - بدوره - مركز السيادة العليا داخل الثقافة، فإن خطاب الأشعرية يكون عبر هذا الترقى من العقائدى إلى الدينى إلى الثقافى قد حقق سيادته ومركزيته داخل الثقافة فى الإسلام.

ولقد ظلت الهيمنة معقودةً لتلك الأشعرية الصريحة على مدى القرون منذ اكتمال تبلورها على مدى القرنين الخامس والسادس الهجريين، إلى أن طرقت الحداثة الأوروبية أبواب العالم الإسلامى عند بدايات القرن التاسع عشر. وعندئذ فإنه كان عليها أن تراوغ بأن تسمح للحداثة بالاشتغال كمحض برقع شكلى تتخفى هى وراءه فى العمق. فقد ظلت الأشعرية حاضرة؛ وفقط فإنها قد اتسعت لضروبٍ من الإحلال التى راحت تحصل على سطحها. فقد راح يحل العقل المبرقَع بزخارف الأيديولوجيا الحديثة محل العقل اللاهوتى التقليدى؛ وبحيث يمكن القول إن مادة العقل فقط كانت هى التى تطالها عمليات الإحلال، وأما النظام العميق لهذا العقل فإنه قد ظل فاعلًا كما هو. فإذ كان العقل اللاهوتى ينظر فى العالم ليعثر فيه الدليل على الله الذى يؤمن به أصلًا، فإن العقل الأيديولوجى لن يفعل

بدوره إلا أن ينظر فى واقعه ليعثر فيه على ما يؤكد به جدارة الأيديولوجيا التى ينطلق من الإيمان بها أصلًا. ومن جهة أخرى، فإنه قد سمح بممارسة السياسة من خلال قاموس مفاهيمى جديد يتسع لمقولات الديمقراطية والدستور وحكم القانون والانتخاب والبرلمان وغيرها كبديل لقاموس المفاهيم التقليدية التى تشمل الشورى وحكم الشريعةوالعقد والبيعة والاختيار وأهل الحل والعقد؛ ولكن مع ملاحظة أن الجوهر الاستبدادى لتلك السياسة الذى اشتغل تحت سطح المفاهيم التقليدية قد ظل قائمًا وراء المفاهيم الحديثة من دون أن يطاله أى تغيير. بل لعله يجوز القول بأن قناع المفاهيم الأحدث قد أتاح للاستبداد أن يتخفى بها أطال أمد بقائه.

وعلى مدى أكثر من قرن، فإن الأشعرية قد ظلت تشتغل على هذا النحو المراوغ إلى حين إعلان سقوط الخلافة مع نهاية الربع الأول للقرن العشرين. ففى أعقاب سقوط الخلافة، بدا وكأن نوعًا من القلق قد راح يتسرب إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة؛ وعلى النحو الذى كان يلزم معه أن تتسع الأشعرية لفيالق المحتجين الجدد على ما بدا أنه الإخراج للإسلام من ساحة السياسة.ولقد بدا أن ما يقصد إليه هؤلاء المحتجون هو كسر الصيغة الأشعرية المراوغة التى استقرت منذ بدء الاتصال بالحداثة، وقامت على تغليف الأشعرية بإكسسوارات حداثية، والسعى إلى استعادة الأشعرية من دون بعض إكسسوارات الحداثة. ولعلهم كانوا يقصدون بالذات استعادة كلٍ من عقلها اللاهوتى ما قبل الأيديولوجى من جهة، وجهازها المفاهيمى التقليدى المتعلق بممارسة السياسة والحكم من جهة أخرى. وأما ما تمدهم به الحداثة مما تنتجه من التقنية والعلوم البحتةوتطبيقاتها العملية؛ فإنه كان مما لا يقدرون على الاستغناء عنه فى وضعهم الراهن. ولقد كان ذلك ما جرى التعبير عنه بصراحة ووضوح فى

الكتاب الذى بات إنجيلًا لحركات الإسلام السياسى؛ والذى هو كتاب «معالم فى الطريق» لسيد قطب.

فقد مضى قطب ينزع عن الأشعرية كل ما راح يشتغل على سطحها مع الحداثة، من العقل الأيديولوجى والقاموس المفاهيمى السياسى الحديث، مقررًا «إن المسلم لا يملك أن يتلقى فى أمرٍ يختص بالعقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم والموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول فى النظام السياسى، أو الاجتماعى، أو الاقتصادى، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنسانى وبحركة التاريخ الإنسانى.. إلا من ذلك المصدر الربانى، ولا يتلقى فى هذا كله إلا عن مسلم يثق فى دينه وتقواه»(١). وهكذا فإنه لا مجال لاستمرار أى اشتغال لما يخص الأيديولوجيا ومفاهيم السياسة على سطح الأشعرية. ولكن عدم توفر الكفايات فى غيرها من مجالات التقنية والعلوم البحته، يجيز «للفرد المسلم أن يتلقى فى هذه العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية من المسلم وغير المسلم، وأن ينتفع فيها بجهد المسلم وغير المسلم، وأن يشغّل فيها المسلم وغير المسلم... لأنها من الأمور الداخلة فى قول رسول الله ﷺ: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، وهى لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، وبخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التى تنظم حياته - أفرادًا وجماعات - ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد والعادات والقيم والموازين التى تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع... ومن ثم فلا خطر فيها من زيغ

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، (دار الشروق)، القاهرة، ط١٥، ١٩٩٢، ص ١٣٨.

عقيدته، أو ارتداده للجاهلية»[1]. وهكذا فإنه لا يريد من غير المسلم شيئًا يتعلق بمعتقدٍ أو رؤيةٍ أو تصور، بل كل ما يريد منه هو نتاجات العلم التطبيقى الذى برع فيه. وإذ يعنى ذلك أنه يريد ثمرة العلم من دون امتلاك العقلية التى أنتجته، فإن فى ذلك ما يؤكد على أشعرية خطابه؛ ابتداءً من أن جوهر الأشعرية يتمثل فى تعليق الظواهر المستحدثة التى تضطر للتعاطى معها كمحض قشرة خارجية فوق ذات البنى والتصورات التقليدية السائدة، ومع صرف النظر عن حقيقة أن كل طرفٍ منهما ينتمى إلى مجال معرفى مغاير بالكلية لذلك الذى ينتمى إليه الآخر.

ومن حسن الحظ، أن الأشعرية لا تحضر عنده من خلال هذا الوجه فحسب، بل إنها تحضر من خلال العناصر التى يبنى منها قطب خطابه. فإذ يقرر قطب أن ركنى التصور الإسلامى هما «العبودية المطلقة لله وحده (أولًا)، والتلقى فى هذه العبودية (ثانيًا)؛ فإن ذلك التصور يجد ما يؤسسه بالكامل فى التصور الأشعرى للإنسان، والذى لا يجاوز فيه الإنسان كونه محض أداة لتنفيذ كل ما يُلقى إليه على النحو الذى يجعل منه مجرد متلق سلبى غير فاعل. وأما ما يرتبه قطب على هذين الركنين من مفهوم «الحاكمية» الأكثر مركزية فى خطاب الإسلام السياسي، فإنه يجد تفسيره فى التوظيف الأشعرى لله كقناعٍ للحاكم.

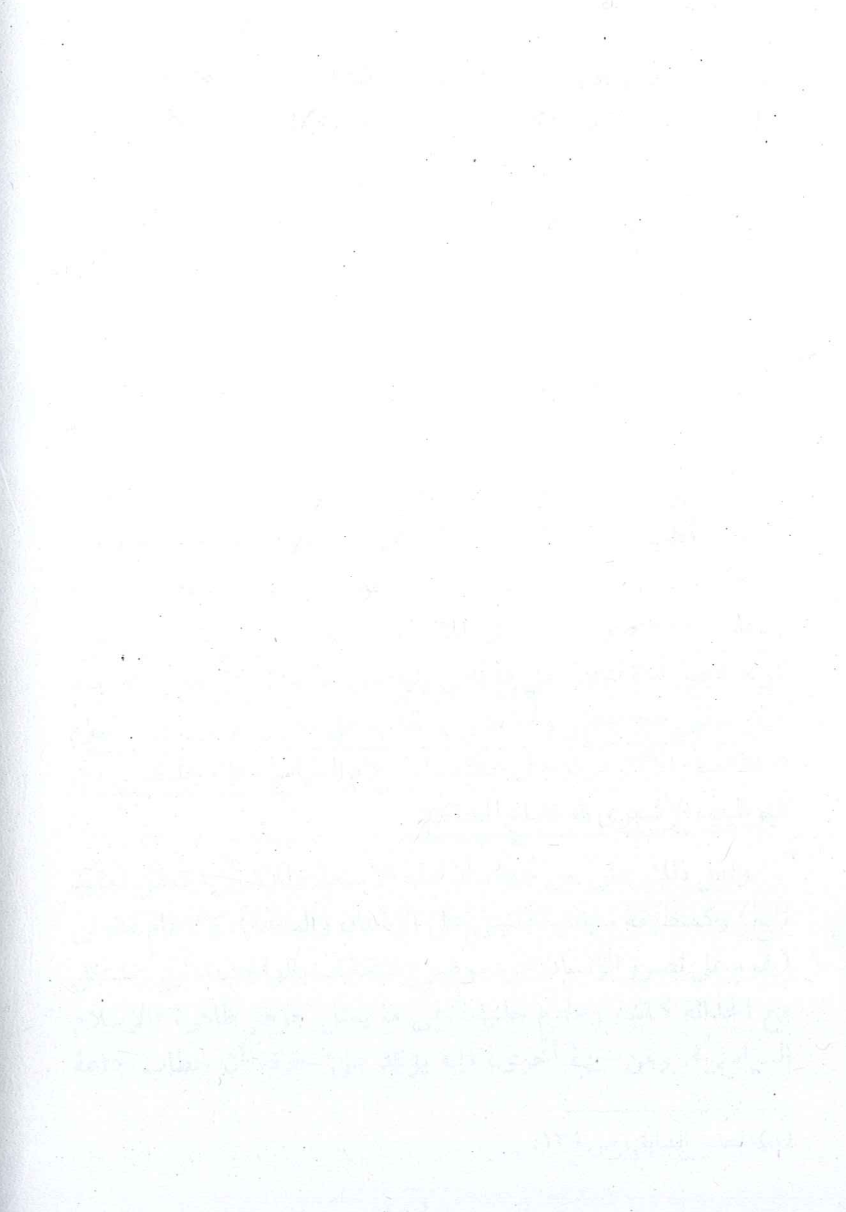
ولعل ذلك يعنى من جهة ـ أن هذه الاستعادة للأشعرية كعقل (مقيّدٍ تابع) وكمنظومة سياسية (تنبنى على الإذعان والطاعة)، وكنظامٍ قانونى (يقوم على تصور الإنسان مجرد موضوع للتكليف بالواجب)، لكى تشتغل مع الحداثة كتقنية وعلوم تطبيقية،هى ما يمثل جوهر ظاهرة «الإسلام السياسى». ومن جهة أخرى، فإنه يؤكد على حقيقة أن خطاب جماعة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.

«الإخوان المسلمين» هو خطاب البدء فى هذه الظاهرة؛ والذى راحت تتناسل منه كل جماعات الإسلام السياسى التى تكاد الآن أن تجعل العالم العربى ساحة للخراب والفوضى.

ومن هنا وجوب البدء بتفكيك وجوه الالتباس التى يشتغل من خلالها هذا الخطاب.



التباسات فى ظاهرة الإسلام السياسى

الإخوان المسلمون نموذجًا

يقوم مفهوم الالتباس على السعى إلى التسكين ـ الطوعى أو الإكراهى لتراكيب متباينة، على نحوٍ يقوم فيه الواحد منها إلى جوار الآخر، رغم انتماء كل واحدٍ منها إلى مجال معرفى وتاريخى وحضارى أو حتى وظيفي، مغايرٍ لذلك الذى ينتمى إليه الآخر؛ مع تصوير الواحد من هذه التراكيب المصطنعة على أنه يمثل وحدة متجانسة لا انقسام فيها، وذلك عبر إخفاء أحد ـ أو حتى بعض ـ الجوانب المكونة لها.

ومن هنا أن المرء لا يقول إن الأمر قد التبس عليه إلا بعد أن تتغير نظرته إلى ظاهرة ما (كالإسلام السياسى مثلًا) لأنه يكون قد أدرك ـ فى معرفته بها ـ جانبًا كان مختفيًا عنه منها. وهكذا فإنه يقترب من مفهوم «التلبيس» الذى عرَّفه ابن قيم الجوزية ـ فى كتابه تلبيس إبليس ـ بأنه «إظهار الباطل فى صورة الحق»؛ والذى لا يكون ـ وللمفارقة ـ إلا بإخفاء بعض جوانبه التى لا يُراد لها أن تظهر. وذلك مثل أن يأتى حاكم ـ مثلًا ـ ويصوِّر للناس أن

غاية دولته هى ضمان خلاصهم فى الآخرة، ليضمن سكوتهم عن وضعهم البائس فى الدنيا، ومخفيًا عنهم أن خلاصهم فى الآخرة مشروطٌ برقى حياتهم المادى والأخلاقى فى الدنيا؛ وإلا فإنهم سيرتكبون ـ فى سعيهم لإشباع حاجاتهم الضرورية ـ الكثير من الآثام والمعاصى التى ستحول دون خلاصهم فى الآخرة. فإنه يجعل الأمر ـ هكذا ـ ملتبسًا على الناس بإخفائه واجب الدولة الرئيس تجاه الناس (وهو إصلاح دنياهم)، والتركيز على دورٍ متوهم لها (هو ضمان آخرتهم)؛ وهو دورٌ لا يخصها ـ رغم ضرورته للناس كأفراد طبعًا ـ إلا من حيث قيامها بواجبها نحوهم فى الدنيا. إن الالتباس يكون، هنا، بإخفاء الدور الأصيل للدولة (فى الدنيا)، وشغل الناس بخلاصهم الآخروى؛ الذى هو حقٌّ فى جهة الفرد[1]، وباطلٌ فى جهة الدولة.

وهنا يلزم التأكيد على أن الكثير من ضروب الالتباس غالبًا ما تكون ـ رغم تخفيِّها ـ مُتعمدةً؛ حيث يسعى بها صانعوها إلى تثبيت الوعى المشوه والمغلوط أو المنقوص حول أيديولوجيا ـ أو حتى فكرة أو ظاهرة ـ بعينها، لترسيخ هيمنتها السياسية.

وبحسب ذلك فإن ظاهرة الإسلام السياسى وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين ـ تقوم ـ وبالأساس ـ على ضروبٍ من الالتباسات التى يجرى إخفاءها ـ وعن عمد ـ لتكون بمنأى عن الوعى المنضبط بها؛ وعلى النحو الذى يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعى إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسى، على أنها جماعاتٌ «طهورية»، لا انشغال لها بما يجاوز حدود «المقدس» الدينى؛ وبما يعنيه ذلك من تعمُّد إخفاء طابعها السياسي. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة،

---

(١) يقول تعالى: ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴾ (سورة مريم: الآية ٩٥).

والعقل والتقليد والطاعة وغيرها؛ وبما يئول إلى إبراز طبيعتها «الدنيوية» التى يحضر فيها «المقدس» بما هو مجرد أداتها الرئيسة فى احتكار المجال العام، لا غير.

وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحداثة، فإن الأصل فيه يأتى من أن أحدًا لم يلتفت - بما يكفى إلى استقصاء السياق الفكرى والمعرفى الذى تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسى على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق السياسى والتاريخى الذى تأدى إلى ظهور كلٍ منهما؛ والذى يتمثل فى إعلان سقوط الخلافة فى العام ١٩٢٤، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعى بهذا السياق المُهمل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسى وضمنه جماعة الإخوان - هو جزءٌ من صميم ما يُعرف بظاهرة الحداثة العربية؛ وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة «الحداثة» على العموم - والنمط العربى منها على الخصوص - ، لما كان لتيار الإسلام السياسى أن يتبلور من الأساس. ويعنى ذلك أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسى خارج القوانين والمحددات التى حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث فى العالم العربي؛ منذ العقود الأولى فى القرن التاسع عشر. وبالطبع فإنه لا يؤثر فى ذلك ما يجرى الإيهام به من أن الإسلام السياسى يبغى استبدال الإسلام - كمنظومة حياة - بالحداثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبى السابق عليها؛ حيث الأمر لا يتجاوز مجرد استخدام الإسلام والحداثة معًا من أجل بناء وتثبيت أيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من أيديولوجيات مناوئة إلا من حيث نوع القناع التى تتخفى خلفه.

فقد بدا، ومع ابتداء تبلور تجربة الحداثة العربية عند مطالع القرن التاسع عشر، أن القوة وحدها - متجسدة فى الدولة القاهرة - سيكون لها الدور

الحاسم فى تغيير الأوضاع فى مصر؛ وأعنى من حيث إنه لم تتوفر فيها آنذاك ـ وربما للآن ـ روافع التغيير الأخرى من العقل والفكر. ولقد كان ذلك ما سجله أحد شهود تلك اللحظة؛ وهو المعلم الجنرال يعقوب الذى مضى إلى «إن تغييرًا فى مصر لن يكون نتاج أنوار العقل أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغيير تجريه قوة قاهرة على قومٍ وادعين جهلاء». ومن هنا ما بدا من المركزية الكاسحة للدولة فى صيرورة التغيير فى مصر؛ وهى المركزية التى لا تزال تفرض نفسها للآن. وبصرف النظر عن أن التغيير الدولتى يظل مفروضًا من أعلى على المجتمع، فإن الأخطر من ذلك أنه يبقى تغييرًا سطحيًا، لأنه يبقى مرتكزًا على التغيير فى «الواقع» البراني، من دون أن ينشغل كثيرًا بالعمل على تغيير بنيات «الوعي» الجواني. فالدولة ـ أى دولة ـ إنما تعمل بمنطق التغيير فى «المدة القصيرة» الذى يسهل إحداثه فى الواقع، على عكس إحداث التغيير فى العقل الذى يكون عملًا فى «المدة الطويلة»؛ كثيرًا ما تهمله الدولة. بل إنه يبدو أن الدولة تتعمد هذا الإهمال للعقل، لأنها لا ترغب لجماهيرها ـ فيما يبدو ـ أن يغادروا موقع «الوادعين الجهلاء» فى الأدنى، إلى مقام الأنداد من «المشاركين العقلاء». ولهذا فإن من صاغوا خطاب التغيير فى العالم العربى قد قاموا بالتمييز فى الحداثة الأوروبية ـ ومنذ البدء ـ بين المكون «التقنى الإجرائي» لها؛ والذى اعتبروه من «النفيس» المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكونها «العقلى النقدي»؛ الذى اعتبروه من «الخسيس» المرذول الذى لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم. وبالطبع فإن ما يجرى الآن فى العالم العربي، لما يقطع بأن هذه الأطروحة التى استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع «الجاهل» الذى يشهد ما يحصل الآن بأنه لم يغادره، وفقط فإن هذا الجمهور قد اختار ـ مع تراخى قبضة الدولة ـ أن يتخلى عما فرضته عليه من «الوداعة».

ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير فى الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلى اللازم لأى تغييرٍ حقيقي، فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربى الحديث؛ والتى تتمثل فى وجوب الإمساك بأدوات القوة التى تفرض التغيير من أعلى، والتى تتمثل فى الدولة بالأساس.

وضمن هذا السعى إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسى لا يختلفون ـ من جهتهم ـ عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الأيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وأعنى من حيث إنهم جميعًا يراوحون تحت مظلة ذات الأطروحة التى لا ترى للتغيير سبيلًا إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعى التى تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته[1]. وفقط فإن الاختلاف بينهما يأتى من نوع المفردات التى يستخدمها كل فريق فى سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الأيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة فى إطار الأيديولوجيات التى يبشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)؛ والتى لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور ـ المقصود التأثير عليه بها ـ للتراث المعرفى والتاريخى الذى تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسى يستخدمون مفردات تنتمى إلى الرأسمال الرمزى الدينى للجمهور للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم

(١) وبالطبع فإن ذلك يمثل أحد أكبر أنماط الالتباس فى الممارسة العربية على مدى القرنين الفائتين؛ والذى يقوم ـ بالأساس ـ على إخفاء بؤس المضمون وتقليديته وراء لمعان الشكل وحداثته.

بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)؛ وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، «الدولة التنين» فعلًا. حيث ستحضر الدولة؛ كقوة قابضة ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزى المقدس الذى سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفرًا. وهكذا فإنه، وبدلًا من تجاوز أطروحة مركزية الدولة فى التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البرانى الذى تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين فى الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحقة، فإن الإسلام السياسى لا يملك ما يقدمه إلا المزيد من «مركزة» الدولة من جهة، و«إخضاع» الجمهور من جهة أخرى؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدم تجاوزًا للمأزق العربى، بقدر ما ينتهى إلى تكريسه ومفاقمته.

وفيما يخص الالتباس الأهم المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة، وعند جماعة الإخوان المسلمين بالذات، فإنه يمكن القطع بأن هذا الالتباس يكاد أن يكون أحد أهم الآليات التى ينبنى عليها خطاب الأستاذ حسن البنا؛ الرائد المؤسس لهذه الجماعة، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة. فإذ يقرر ـ من ناحية ـ أن الجماعة «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية»؛ وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفى عن الإخوان ـ فى الوقت نفسه ـ أنهم «هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم فى الداخل وتعديل النظر فى صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم فى الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد»[1]. ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايعيها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات

---

(١) حسن البنا: مجموعة الرسائل، (دار الكلمة للنشر والتوزيع)، القاهرة، ط١، ص ١١٨ ـ ١١١.

«هوية دينية»، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها ـ أى السياسة ـ ركنًا من أركان الدين؛ حيث «الحكم معدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع»[1]. ولكن المفارقة تتأتى ـ هنا ـ من أن البنا حين راح يجعل «الحكم السياسي» من «العقائد والأصول»، فإنما كان ينقض ما وصف به جماعته من أنها «طريقة سنية»؛ حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من «الفقهيات والفروع»، على عكس الشيعة الذين انفردوا وحدهم باعتبارها من «العقائد والأصول»[2]. وإذ لا يمكن الشك فى معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن التزامه ما يقول به الشيعة هو النهاية التى تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء أستار المعتقد الدينى؛ وإلى الحد الذى يبلغ به تخوم اعتبار السياسة دينًا.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٢) «واعلم أن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُديَّات (الواجبات)، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل لعمرى إن المُعرِض عنها لأرجى حالًا من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب فى حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجًا عن سواء الطريق؟. لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات». انظر: سيف الدين الآمدي: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة ١٩٧١، ص ٣٦١. وهكذا فإنه ليس من أساس لإيراد الإمامة فى كتب الأصول إلا ما جرت به عادة الأسبقين فقط. والحق أنه لا أحد من أهل السنة إلا وقد أورد هذا الاعتذار، مُردفًا بعده أن الإمامة ـ عندنا ـ من الفرعيات الفقهية.

وللغرابة، فإنه يبدو ـ والحال كذلك ـ أنه إذا كانت السياسة هى التى شطرت المسلمين، فى القديم، إلى سنة وشيعة؛ فإنها تعود لتقرِّب بينهما فى اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضرًا ـ وبقوة ـ فى كلتا اللحظتين معًا. فقد كان الاستبداد، هناك فى لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)؛ وذلك على سبيل «اليأس» من الناس الذين حالوا بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة حقًا لهم فى الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضرًا عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستارًا يخفون وراءه آليات «الشوكة والمغالبة» التى كانت هى الفاعل الحقيقى والأهم ـ فى مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن؛ وأعنى من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة فى النظام السياسى الإيرانى الحالى)، والسنية (متجسدة فى جماعة الإخوان المسلمين فى مصر)، من السعى إلى توظيف الرأسمال الدينى المتجذِّر فى تثبيت خطاب وصائى أبوى. ولعل هذا الطابع الوصائى الأبوى للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم «المرشد» فى كلا النظامين الإيرانى (الشيعى) والمصرى (الإخوانى/ السنى). وهنا يلزم التنويه بأن هذا الخطاب الوصائى إنما ينبنى وعلى نحوٍ جوهرى على تصور العقل قاصرًا عن تدبير شأن الإنسان الذى يبقى، لذلك، فى احتياجٍ دائم إلى «مرشد» يقرر له ويختار. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس ـ على مدى التاريخ ـ لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة، التى تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وعلى الرغم من مركزية وضع «المرشد» فى كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيرانى؛ وأعنى من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على رأس هذا النظام، وذلك فى مقابل خلو

الدستور المصرى من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد فى النظام السياسي. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدوارًا سياسية فى النظام المصرى الراهن[1]، من ممارسة المرشد ـ ومكتب الإرشاد على العموم ـ لدورٍ سياسى كبير، فإنه يبقى دورًا منفلتًا، وخارج رقابة الدستور؛ وبما يعنيه ذلك من أن ممارسته للسلطة، لا يترتب عليها أى نوعٍ من المسئولية. وانطلاقًا من مبدأ أنه «لا سلطة من دون مسئولية»، فإنَّ ذلك يبقى من قبيل القصور الذى يلزم تداركه؛ على أن لا يكون ذلك من خلال النص على سلطة المرشد فى الدستور، بل من خلال النص على ما يمنع التابعين لجماعات تتلاعب بالرأسمال الدينى، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسى المصري. ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت ـ فى تطورها العقلى مرحلة الرشد، ولم تعد فى حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها. ولعله يمكن القول بوجوب التحصين الدستورى لهذا المبدأ الذى يتجاوب فيه التطور العقلى مع البيان الدينى المتمثل فى قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[2]. ومن هنا ما كان من المصير إلى ختم النبوة وانتهاء وحى السماء، الذى رأى فيه «محمد إقبال» إعلانًا ببزوغ عصر اكتمال العقل، على نحوٍ لم يعد معه الإنسان فى حاجة إلى إرشادٍ من أحد. ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافى الراهن للمصريين، وأنه لا

---

(١) يمكن الإشارة هنا ـ على وجه الخصوص ـ إلى ما أورده الدكتور محمد فؤاد جاد الله (الذى عمل لشهور طويلة مستشارًا قانونيًا لرئيس الجمهورية) فى خطاب استقالته من أن كثيرًا من القرارات كانت تأتى جاهزة من خارج القصر، ليُفاجأ هو، وغيره من مساعدى الرئيس، بصدورها عن الرئاسة من دون معرفة مسبقة بها.

(٢) (سورة البقرة: الآية: ٢٥٦).

يمكن فرضها عليهم بالدستور أو القانون، ولا بد من ترك التطور يأخذ مداه. إذ الحق أن غياب الوعى بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية الوصاية أن يفرضوها على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافى الذى يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم[1]. وبالطبع فإن ذلك يعنى أنه لن يكون ممكنًا الخروج بالمصريين من حالهم الثقافى المتردى إلا عبر توفير الشروط التى تجعل هذا التطور ممكنًا؛ وأهم هذه الشروط هو نزع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية.

ورغم ما يبدو ـ على العموم ـ من أن الأمر ينتهى إلى إجبار من ينتمى إلى مذهب أهل السنة على القول بما يقول به خصومه المذهبيون من الشيعة؛ فإن المفارقة تنبثق زاعقة من أن كل سعى إلى «تديين» السياسة يبقى ـ هو

---

(١) ولعله يلزم التنويه هنا بأن هذا الطابع الوصائى لم يقف عند حد مجرد فكر جماعة الإخوان، بل إنه كان سمة غالبة على ممارستها السياسية؛ الأمر الذى تجلى ـ على نحوٍ واضح ـ فى طبيعة خلافها مع ثوار يوليو ١٩٥٢. فإن هناك الكثير مما يُقال على الانتماء شبه التنظيمى لكثيرين من ضباط ثورة يوليو للجماعة؛ الأمر الذى لم يسمح للجماعة فحسب بأن تحتفظ بوجودها القانونى رغم القرار الصادر عن مجلس قيادة الثورة ـ آنذاك ـ بحل كل الأحزاب والجماعات السياسية، بلٍ وأن تُدعى للمشاركة فى العملية السياسية أيضًا. ولكن الطابع الوصائى المتجذر فى قلب خطابها، وبكل حمولاته الإقصائية والاستحواذية، قد فعل فعله ودفعها إلى السعى إلى فرض إيديولوجيتها ورؤاها على ضباط يوليو؛ الأمر الذى انتهى إلى تفجُّر المواجهة بينهما إلى مواجهات دامية لا تزال آثارها حاضرة للآن. وفى السياق ذاته، فإنه يمكن الإشارة استمرار غلبة هذا الطابع الوصائى الإقصائى على ممارسة الإخوان، على مدى العامين اللاحقين على اندلاع ثورة يناير وحتى الآن؛ وعلى النحو الذى ينفجر، فى هذه اللحظة، فى شكل مواجهات دامية وعنيفة بين قطاعات واسعة من المصريين وبين المنتمين إلى هذه الجماعة.

نفسه ـ عملًا سياسيًا؛ وعلى النحو الذى يمكن معه القول إن المرء يكون سياسيًا حتى وهو يسعى إلى إلغاء السياسة عبر تحويلها إلى «الدين» أو إخفائها وراء مطلقاته. وغنىٌّ عن البيان أن اعتبار هذه الممارسة من قبيل «العمل السياسى» يرتبط بحقيقة أنه لا يمكن أبدًا فهمها خارج شروط العملية السياسية وقوانينها الحاكمة. ومن هنا استحالة فهم الالتباس المُشار إليه عند البنا، بخصوص تحديده لهوية الجماعة، إلا باعتباره ـ هو نفسه ـ من قبيل الممارسة السياسية المقصودة، أو حتى المُتعمّدة. وهكذا فإنه إذا كان قد بدا استحالة فهم ظاهرة الإسلام السياسى خارج محددات التجربة الحداثوية فى العالم العربي، فإنه يستحيل ـ بالمثل ـ فهم ظاهرة تديين السياسة خارج محددات التجربة السياسية العربية.

والحق أن القفز على حقيقة أن السياسة تكاد ـ تاريخيًا ـ أن تكون هى الإطار المحدد، من جهة، لنشأة جماعة الإخوان المسلمين عند أُخريات العقد الثالث من القرن المنصرم، والحاكم، من جهة أخرى، لكل مجريات تطورها على مدى العقود اللاحقة[1]، والإلحاح ـ الذى لا يهدأ ـ على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الدينى وأستاره، لا يكشف

(١) فقد كان حدث النشأة بعد أربعة أعوام فقط من إعلان سقوط الخلافة الذى أعلنه أتاتورك فى العام ١٩٢٤، وما أحدثه هذا الإعلان من حراك سياسى شهدته مصر التى كان سلطانها (أحمد فؤاد) قد أفصح عن رغبته فى أن ترث القاهرة كرسى الخلافة؛ الأمر الذى فتح الباب للجدل الصاخب حول «الإسلام وأصول الحكم»، الذى يبدو أن ظهور جماعة الإخوان كان أحد تداعياته. ومن جهة أخرى، فإن التطور اللاحق للجماعة؛ والذى يبلغ حد إمكان اعتباره بمثابة نوع من التأسيس الثانى لها مع «سيد قطب» لا يجاوز كونه نوعًا من الاستجابة للتحدىً الذى فرضته الدولة الناصرية البازغة؛ وإن كان من قبيل الاستجابة التى تعيد إنتاج نقيضها بالطبع.

إلا عن محض السعى إلى استئناف نوعٍ من التاريخ الطويل ـ الذى عرفه الأسلاف ـ من ممارسة السياسة بالدين؛ وهى الممارسة التى كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا وكأنه القصف بالحداثة، على العالمين العربى والإسلامي، الذى انطلق مع حملة بونابرت على مصر فى أُخريات القرن الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلَّف عن هذا القصف الصاخب لم يكن إلا بضعة خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظًا، فى العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدى الموروث.

ولعله يلزم التنويه ـ هنا ـ بأنه إذا كانت العلاقة بين الدينى والسياسى فى الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول ـ على العموم ـ بأنه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كافة موجهاتها ومحدداتها الرئيسة قد ظلت تنتمى إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئًا يقع خارج حدوده فى الأغلب. ولعل استقراءً للمصنفات التاريخية الكبرى يئول إلى أن صراعات القوة قد كانت هى المحدد الرئيس لممارسة السياسة فى الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون ـ الذى يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره ـ يرى فى تاريخ المسلمين إلى عصره إلا نوعًا من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التى كانت ـ ولعلها تبقى للآن ـ الشكل السائد لاشتغال «القوة»[1]. والغريب أن المحاولات

---

(١) قارن مع حقيقة أن «القوة» كانت هى المحدد الأهم للممارسة العربية الحديثة؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز كون أنها قد تسربلت بالدين، ثم بالحداثة. وهاهم دعاة الإسلام السياسى يسعون إلى مواصلة سربلتها بالدين والحداثة معًا.

لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذى كتبته القوة لكى يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالى ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسى فى الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعى الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرزيل الذى يجرح الوعى ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربى، فى اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القَبَلى والعشائرى والطائفى والمذهبى الذى لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك - لمما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذى يأبى الغياب والسكوت.

وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الدين كان - ولا يزال - جزءًا من لعبة القوة وأحد أدوات السعى إلى امتلاكها والإمساك بمفاتيحها. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصورٍ بعينه للدين وبين حجم القوة التى يوفرها للقائمين على توظيفه سياسيًا؛ وأعنى أنه كلما كان الدين حرفيًا وقطعيًا، فإن مقدار القوة التى يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفى وراءه، تكون أكبر - بما لا يُقاس - من تلك التى يوفرها لهم حين يكون موضوعًا ضروبٍ من التفكير المفتوح المتحرك. ويرتبط ذلك بحقيقة أن «قطعية الدين وحرفيته» تكون هى الأكثر مثالية فى إخضاع الجمهور وقهره؛ وأعنى من حيث لا يكون متاحًا له - فى إطارها - إلا محض التسليم والامتثال من دون جدلٍ أو سؤال. وبالطبع فإن هذا التصور «القطعى» للدين لا يقوم فى الفراغ؛ بل إنه يجرى إنتاجه وتثبيته من خلال ما يبدو أنها مفاهيم موضوعية ومحايدة؛ وهى المفاهيم التى كان لا بد أن تترسخ فى وعى الجمهور، بفضل ما يجرى من الإلحاح المستمر عليها، وعلى النحو الذى تتحول معه إلى ما يشبه المسلمات التى يتقبلها الجمهور من دون الإعمال لأى نظر، بل ويصل الأمر إلى اعتبارها من قبيل الدين الذى يتعبد الناس به الله. وهكذا فإن روح القطع والجزم التى يستثمرها دعاة الإسلام السياسى فى إسكات الجمهور والسيطرة عليه، إنما تتغذى على مفاهيم

شائعة من قبيل: «قطعى الثبوت، قطعى الدلالة»، و«لا اجتهاد مع نص» أو «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وغيرها من المفاهيم التى يجرى النظر إليها على أنها من المصادرات الأولية التى جرى إدخالها ضمن نطاق «غير القابل للتفكير». فمن الذى يتصور أن هذه مجرد أفكارٍ قصد بها من صكوها خدمة أهدافٍ بعينها، وليست من العقائد التى لا تُردْ؟!.

ومن حسن الحظ أن تحليلًا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقيقية، بقدر ما تعمل كأقنعة تتخفى وراءها رؤى وتصورات يُراد تحصينها خلف ما يتم خلعه عليها من قداسة تعلو بها إلى مقام «ما لا يمكن التفكير فيه». وبحسب ذلك، فإنها تبقى من قبيل المفاهيم التى تكون مطلوبة، لا لما تكشف عنه وتجليه، بل لما تخفيه وتغطى عليه. والملاحظ أنه، ولكى تكون مثل تلك المفاهيم قادرة على أداء وظيفتها فى التمويه والإخفاء، فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية على نحو يسهل معه ترديدها، بما يئول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية للمفهوم المستقر والشائع فى التداول بين الجمهور عن ما هو «قطعى الثبوت، قطعى الدلالة» لا تعكس الإحكام والدقة، بقدر ما تعكس مراوغة «تيسير ترديد» المفهوم - بما يتضمنه من ربط بين الثبوت التاريخى للقرآن، وبين الدلالة أو المعنى الذى يحمله - على نحو يبعد الوعى عن التفكير فيه. حيث إن كثرة «الترديد» للمفهوم تعمل على القبول الواسع له من دون إعمال «التفكير». إن المراوغة - هنا - تتأتى من الانتقال من الثبوت التاريخى للقرآن المقطوع به، إلى الدلالة التى لا يمكن أن تكون مقطوعًا بها. لأن القطع بها يستلزم ضرورة أن تكون ثابتة ولا تقبل التعدد؛ وذلك ما لا يمكن قبوله بخصوص القرآن، لأنه يكون حكمًا عليه بالجمود وعدم تجدد عمليات فهمه. ويعنى ذلك أنه إذا وجب تثبيت القطعية للثبوت، فإنه لا يجوز تثبيتها للدلالة لاختلاف المجال الذى يحضر، أو يشتغل، فيه

الواحد من المفهومين، عن الآخر. فإذ «الثبوت» ينتمى إلى مجال «التاريخ» القابل للإثبات، فإن الدلالة تنتمى إلى مجال «المعنى» غير القابل للتثبيت، لكن المفهوم - يستهدف تسريب القطعية من ثبوت الوقوع (التاريخى) الذى لا يمكن لأحدٍ أن يتجرأ على المماراة فيه، إلى تثبيت الدلالة (المعنوية) التى لا يُراد لأحدٍ أن يمارى أو يجادل - فيها.

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان القرآن هو معجزة الإسلام، فإن ذلك قد جعل البعض يمضى إلى وجوب أن تكون دلالة آيات القرآن قطعية، لأن عدم قطعية آياته يعنى ظنيتها؛ وبما يئول إلى أن يكون إعجاز القرآن - بدوره - ظنيًا وغير قطعى. وهنا أيضًا فإنه لا يمكن الربط بين قطعية الإعجاز وقطعية الدلالة، لأنه إذا كانت قطعية الإعجاز تعنى «عدم ظنيته»، فإن قطعية الدلالة لا تعنى «ظنيتها»، بل تعنى «ثباتها وعدم تجددها»؛ وهو ما يشكك فى إعجاز القرآن الذى يقوم فى جزء منه على إنتاج الدلالة المتجددة التى تناسب الأزمان المتغيرة، وهكذا فإن الأمر إنما يتعلق - وفقط - بالدفاع عن انفتاح الدلالة فى مقابل السعى إلى إغلاقها وتثبيتها، وليس أبدًا بما يُقال إنه السعى إلى الطعن فى إعجاز القرآن عبر القول بظنية دلالته، إذ ليس من شك فى أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخًا فى حال الدلالة المفتوحة منه فى حال الدلالة المغلقة الجامدة، وأعنى من حيث يتيح له انفتاح الدلالة وديناميكيتها أن يكون قادرًا على الاستجابة لاحتياجات الناس على مدى الأحقاب، وبما يدعم القول بإعجازه، على نحو فعلى.

وهنا يلزم التأكيد على أنه إذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعى الثبوت قطعى الدلالة قد أتاحت له تداولًا واسعًا نسبيًا بين الجمهور، فإن الغريب حقًا أن هذا القطعى الدلالة هو - بحسب تعريف الأصوليين له - مما يندر حصوله فى القرآن. فإذا كان القطعى الدلالة هو «ما دل على معنى متعين

فهمه منه، ولا يحتمل تأويلا، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، أو أنه على قول آخر ما يفيد المعنى على القطع مع عدم إمكان التأويل والاحتمال، فإن ذلك مما يندر وجوده فى القرآن، وإلى حد أن السيوطى لم يجد إلا مثالًا واحدًا له، فى قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[1]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد فى القرآن ما ينطبق عليه معنى القطع إلا فى شطر آية هو عبارة - فى الحقيقة - عن مسألة حسابية. وأما إذا جرى تعريف القطعى الدلالة بأنه «كل نص دل على فرض فى الإرث مقدر أو حد فى العقوبة مقرر أو نصاب محدد»، فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحًا فى القرآن، ما كان موضوعًا لاختلاف الصحابة أنفسهم، وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلًا لدلالة قاطعة. وكمثال فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده «ابن العربي»، فى كتابه أحكام القرآن، بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾[2]. فعلى الرغم من أنه فرض فى الإرث مقدر؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب أن يكون من قبيل القطعى الدلالة بحسب التعريف الآنف، فإن أبى بكر ابن العربى (وهو السنى المتشدد) قد اعتبره «معضلة عظيمة، فإنه تعالى لو قال: فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك، لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلا وبيَّن (القرآن) حكم (البنت) الواحدة بالنصف، وحكم ما زاد على الاثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال، ولو كان الله تعالى مُبينًا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعًا، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتتبين درجة

(١) (سورة البقرة: الآية: ١٩٦).

(٢) (سورة النساء: الآية: ١١).

العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين»[1]. وهكذا فإن وجوب أن تكون دلالة هذه الآية «قاطعة»؛ باعتبار أنها «نصٌ يدل على فرضٍ فى الإرث مقدَّر»، لم يكن مقنعًا لابن العربى الذى مضى يؤكد - وبوضوح كامل - على أن البيان فيها ليس قاطعًا، وأن القول فيها قد جاء مُشكِلًا (لأنه سكت عن بيان حكم البنتين). ولأن النص قد سكت، وجاء القول فى الآية مُشكِلًا، فإن ابن العربى قد اعتبر ذلك من قبيل المناسبات التى ترتفع فيها منزلة المجتهدين، لأن الأمر يكون موقوفًا على اجتهادهم؛ وبما يعنيه ذلك من عدم قطعية الآية أو النص.

وحين يضاف إلى ذلك الاختلاف الحاصل فى نفس الآية بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[2]، والذى لم يكن قاطعًا رغم أنه فرض مقدر، حيث أورد القرطبى أن (ابن عباس) قال فى امرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، وللأب ما بقي، وذلك فى حين أورد عن(زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقى (وليس ثلث جميع المال)[3]. والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدًا: أتجد ما تقوله فى كتاب الله، أم تقوله برأى ؟ فإن ما ردَّ به زيد من أنه يقوله برأيه، لا يعنى إلا أن دلالة الآية ليست قطعية أبدًا، على رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه، وعلى فرض بيان القول ووضوحه، فإنه يبقى مع ذلك عدم جواز القول بقطعية الدلالة مطلقًا. فإنه لو صح ذلك

---

(١) أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج ١، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٢ ص ٤٣٦.

(٢) (سورة النساء: الآية: ١١).

(٣) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج ٦ (مؤسسة الرسالة)، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٩٥ - ٩٦.

لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة؛ وإلى حد ما قال به البعض من أن «الآية مُحكمةٌ (يعنى قاطعة) لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة»[1]؛ وهو ما يعنى أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط على بيان المقال، بل وكذا على سياق الحال.

وإذ يبدو ـ والحال كذلك ـ أن مفهوم «القطعية» ـ الذى يستثمره دعاة الإسلام السياسى فى تثبيت سلطتهم ـ لا يجد ما يدعمه فى ما أنتجه السلف من ضروب الفهم المتعدد للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من غياب الأساس المعرفى للمفهوم، فإنه لا يبقى إلا أنه يستفيد مبرر حضوره مما يؤديه فى المجال السياسى من إسكات الجمهور وإخضاعه.

وعلى العكس من هذا التصور القطعى للدين، فإن تصوره موضوع لتفكير مفتوح إنما يجعل منه أحد الساحات التى تنفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فإنه فيما يتيح التصور القطعى للدين للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكليّة، فإن الأثر الذى يؤدى إليه التصور المفتوح للدين ـ فى المقابل ـ لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويئول إلى جعلها موضوعًا للتحكّم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعى فى هذا السياق ـ بجدلية العلاقة بين تصور الدين «حرفيًا وقطعيًا» من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخرى؛ وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضى فى اتجاهٍ واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به فى الآن نفسه.

وإذ يعنى ذلك أن «قطعية الدين وحرفيته» إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذى يؤسس به ـ هو أيضًا ـ لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض فى بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبد الرحمن الكواكبي.

---

(١) ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، (دار الشروق)، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩، ص ٧١٩.

فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التى يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء أكان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه «صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أم تعطيه مقامًا ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله»[1]. وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لا بد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية؛ وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذى تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهرى فى تنوير الإنسان وتحريره بالأساس؛ وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد فى تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبى هو من كشف ـ وببراعة فائقة ـ عن الكيفية التى ينتج بها الاستبداد «التنطّع» فى الدين؛ والذى هو الآية الكبرى على دخول الدين إلى دائرة الخواء والصورية. فقد مضى إلى إن «المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعًا، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه دينًا لا يقوى أحدٌ ممن يتوهم أن كل ما دونوه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزايداته التى صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلوُّم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال أوسع لأمراء الإسلام مجال

(١) عبد الرحمن الكواكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٩٣، ص ١٣.

الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك ظهر حديث «هلك المتنطعون»؛ أى المتشددون فى الدين»[1]. وهكذا يكشف رجل الإصلاح عن متانة العلاقة بين الاستبداد وبين اختزال الدين فى قشوره الخارجية فقط؛ حيث يقوم المستبد بالسطو على الدين، فيبدد جوهره الحى من خلال «التفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه، فينفتح «على الأمة باب التلوُّم على النفس واعتقاد التقصير المطلق»؛ وهى حالٌ «تصغِّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة»؛ وبما يترتب على ذلك من «إهمال المراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال» الذى «أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد».

وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعنى على العموم ـ أن العلاقة بين الإنسان وغيره، هى علاقة ارتباط خارجى محض، ولا مجال فيها لأى أبعاد باطنية؛ وبما يعنيه ذلك من أن الطابع «الخارجي» للروابط هو أساس الشكلانية وأصلها؛ فإن هذا الطابع «الخارجي» ـ كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء ـ إنما تجد ما يؤسسها فى بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعنى الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم ـ فى جوهرها ـ على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والعسف؛ وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجى، وليس الرضا أو الاقتناع الطوعى. وهكذا فإن أهم ما يترتب على الاستبداد أنه ينطوى على ترسيخ نمطٍ من العلاقة يقوم على محض الإكراه والزجر الخارجي، وليس القبول الطوعى الصادر عن تدبُّرٍ وروية عقلية. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الضرب من الارتباط الخارجى لا بد ـ تبعًا لذلك ـ أن يستحيل إلى خصيصة لازمة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧ ـ ١٨.

لكل أشكال العلاقات التى تقوم بين البشر، فى ظل حكم الاستبداد؛ سواء أكانت تلك التى تقوم فيما بينهم أنفسهم، أم بينهم وبين أطرافٍ أخرى كالله والعالم وغيرها. فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلى ينبنى على علاقة خارجية محضة، لا تختلف عن تلك التى تقوم بين «السيد» و«العبد» بالمعنى الواقعي؛ وعلى النحو الذى تنتفى معه أى ماهيةٍ روحية للدين. وبدورها، تتحول الأخلاق إلى مجرد ضروبٍ من الإلزام والقسر الخارجى التى لا يلبث المرء أن يتفلّت مما تفرضه عليه حين تغيب الرقابة التى يخشاها؛ وأعنى من حيث تفتقر الأخلاق لما يؤسس لها فى الباطن. ومن جهتها تصبح السياسة مجرد وثائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية؛ بل وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات أداتية سطحية يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية؛ وعلى النحو الذى يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة، وغياب العقلية العلمية الحقّة.

وإذ الاستبداد يئول - هكذا - إلى تبديد المحتوى الروحى والأخلاقى للدين، فإنه لن يكون غريبًا أن يجد هذا الاستبداد فى الدين الصورى الشكلى ما يدعمه ويطيل أمد بقائه؛ وأعنى من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة، للمحكومين. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن التديّن الشكلى هو قرين الاستبداد فى تفسير التأخر العربى؛ وبما يؤكد على بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذى يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين؛ وأعنى من حيث لا يجاوز الدين - عندهم - حدود الأشكال والرسوم. ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين؛ وأعنى من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها - وحدها - هى التعبير المطابق له؛ وبحيث تجعل من الاختلاف معها اختلافًا مع الدين ذاته؛ وبما يجعل منه - فى النهاية - واجهة للاستبداد، وغطاءً له.

وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أنه كلما كان قصد الجماعة ـ أى جماعة ـ هو السعى إلى بناء القوة واحتيازها، فإنها تحرص على تبنى تصور للدين هو الأكثر تقليدية وشكلانية؛ وهو ما تتكشف عنه ـ وعلى نحو زاعق ـ الممارسة الراهنة للسياسة بالدين فى مصر. فإن قراءة للخطاب الثاوى وراء تلك الممارسة ينجلى عن ضروب من الكسل والفقر المعرفي؛ الذى يبدو معه الأمر وكأنه لا ينطوى على أكثر من السعى إلى مجرد اجترار التجارب والأفكار؛ وعلى النحو الذى يصطخب به المشهد المصرى الراهن.

وحتى مع التجاوز عن هذا الاستطراد النظري، فإن السياسة تلعب ـ على نحو فعلى دورًا حاكمًا فى المشروع الإخوانى منذ بدء تبلوره، مع الإمام المؤسس «حسن البنا»؛ الذى تنطق نصوصه ـ فى صراحة وحسم ـ بأن «المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسيًا... وأن على كل جمعية إسلامية أن تضع فى رأس برنامجها الاهتمام بشئون أمتها السياسية، وإلا كانت تحتاج هى نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام». ولسوف يترتب على ذلك أن يعتبر البنا كل من «يحصرون معنى الإسلام فى دائرة ضيقة تذهب بكل ما فيه من نواحٍ قوية عملية،...فأفهموا المسلمين أن الإسلام شىء والاجتماع شىء آخر، وأن الإسلام شىء والقانون شىء غيره، وأن الإسلام شىء ومسائل الاقتصاد لا تتصل به، وأن الإسلام شىء والثقافة العامة سواه، وأن الإسلام شىء يجب أن يكون بعيدًا عن السياسة» هم بمثابة «خصوم للإسلام». ويقرر الرجل أنه «حين يتكلم عن السياسة، فإنما يريد السياسة المطلقة؛ وهى النظر فى شئون الأمة الداخلية والخارجية غير مقيدة بالحزبية بحال»؛ وبمعنى أنه يقصد «السياسة المجردة عن الحزبية». ورغم ما يبدو من رفض صريح للحزبية، فإن قارئ «البنا» يلمح التباس موقفه منها. فرغم ما يقطع به من «أن الإسلام ـ وهو دين الوحدة فى كل شىء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون

الصادق بين بنى الإنسان جميعًا، فضلًا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد ـ لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه»[1]، فإنه يبدو أحيانًا وكأنه ينتقد «الحزبية المصرية» ـ على عهده ـ بالذات؛ حيث «انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هى سيئة هذا الوطن الكبرى، وهى أساس الفساد الاجتماعى الذى نصطلى بناره الآن، وأنها ليست أحزابًا حقيقية بالمعنى الذى تُعرف به الأحزاب فى أى بلد من بلاد الدنيا، فهى ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفرٍ من أبناء هذه الأمة اقتضت الظروف فى يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها فى شىء أبدًا إلا فى الشخصيات، وآية ذلك واضحة فيما تعلن من بيانات خارج الحكم، وفيما تطلع به من خطب العرش داخل الحكم، وبما أن الأحزاب هى التى تقدم الشيوخ والنواب، وهى التى تسيِّر دفة الحكم فى الحياة النيابية، فإن من البديهى ألا يستقيم أمر الحكم، وهذا حال من يسيِّرون دفته»[2]. ثم يواصل نقده لتلك الحزبية المصرية مُعتبرًا إياها من قبيل «الحزبية الخاطئة التى تعنى أننا فى مصر لم نفهم (الحزبية) على أن الخلاف فى الرأى لا يُفسد للود قضية، بل فهمناها عداوة وبغضاء تتعدى النظر فى المصالح العامة، إلى المقاطعة فى كل الشئون عامة وخاصة، وإلى أن نرى الحق فى جانب خصومنا الحزبيين باطلًا، والباطل فى جانب أنصارنا الحزبيين حقًا، ونصدر من هذا الشعور فى كل تصرفاتنا وصلاتنا، ويستفحل هذا الداء ويستشرى حتى فى أحرج المواقف، فلا نستطيع أن نوحد صفوفنا فى أى موقف قومى مهما يكن يتوقف عليه إصلاح أمرنا

---

(١) حسن البنا: الرسائل، ج٢، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

ومستقبل بلادنا»[١]. ولعل ذلك يحيل إلى أن رفضه للحزبية يرتبط بها تخلف عنها في الحالة المصرية التي يعرفها تحديدًا، وخصوصًا مع إشارته إلى «أن الحكم النيابي في أعرق مواطنه لم يقم على هذه الحزبية المسرفة، فليس في إنجلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان فيها الأمر، وتكاد تكون حزبيتهما داخلية بحتة، وتجمعهما دائمًا المسائل القومية المهمة، فلا ترى لهذه الحزبية أثرًا (ضارًا) ألبتة، كما أن أمريكا ليس فيها إلا حزبان كذلك لا نسمع عنهما شيئًا إلا في مواسم الانتخابات، أما فيما عدا هذا فلا حزبية ولا أحزاب، والبلاد التي تطورت في الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب والسلم على السواء، وفرنسا أوضح مثال على ذلك»[٢].

الالتباس في الفكر السياسي لحسن البنا (مرونة الرؤية الحزبية مع الواقع):

وهكذا فإن حديث البنا عن الحزبية «الخاطئة والمسرفة» التي عرفتها مصر لا ينفي عنه أنه كان على وعي بضربٍ آخر من الحزبية الإيجابية الآمنة التي عرفتها المواطن العريقة للحياة النيابية. ولعل البنا ـ تبعًا لذلك ـ قد أقام حكمه بأن الإسلام لا يقر الحزبية على خصوصية الحالة المصرية آنذاك؛ وبما يعنيه ذلك من أن حكمه الديني على الحزبية (بأنها ليست من الإسلام) تابع للحالة الواقعية التي عرفتها مصر؛ وعلى نحو يمكن معه القول إنه لو كانت الحالة الحزبية القائمة في مصر مغايرة للحالة التي عاينها البنا عليها، لكان يمكن أن يكون حكمه الديني عليها مغايرًا للحكم الذي أصدره بعدم إقرار الإسلام لها. إن ذلك يعني أن الحكم الديني يتأرجح مع الحالة الواقعية؛ وبمعنى أن الوضع الواقعي هو الذي يحدد التقييم الديني، وليس

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤.

العكس. وهكذا فإن ما كان خروجًا على الإسلام فى حال، يصبح جزءًا منه فى حال آخر. ورغم أن الجماعة سوف تعتمد فى قبولها للحزبية فى الحال الراهن على ما جرى من التغيير فى الشرط السياسى المصرى بعد سقوط نظام مبارك، فإنه يبقى أن كون الشرط «الواقعي/ السياسي» هو المُحدد للحكم الدينى لا يعنى إلا أن يتم توظيف هذا الدينى لحساب السياسى الواقعي؛ حيث الحكم الدينى يدور مع الوضع السياسى سلبًا وإيجابًا.

ولأنه قد يُقال إن تغييرًا قد طال مضمون ظاهرة الحزبية على النحو الذى اقتضى تغييرًا فى الحكم عليها؛ على النحو الذى تحول معه من السلب إلى الإيجاب، فإنه يبقى أن تصور مضمون الظاهرة ـ وخصوصًا الظاهرة الإنسانية بالذات ـ على النحو الذى يبرر حكمًا عليها بعينه يبقى أمرًا خاضعًا لتوجيه فاعله. فإن ثمة لا محالة من امتلك تصورًا للحزبية المصرية يغاير تصور البنا لها، وكان حكمه عليها مختلفًا عن حكم البنا بالتالي. وبالطبع فإن توجيه تصور الظاهرة على نحو يبرر حكمًا بعينه عليها، إنما يرتبط بالكسب الذى يتوقع الفاعل الحصول عليه من وراء هذا الحكم بعينه عليها. وهكذا يكون الكسب المتوقع هو المحدد ـ فى الحقيقة ـ لتصور الظاهرة (كالحزبية مثلًا) وماهية الحكم عليها. وغنيٌّ عن البيان أن حجم الكسب المتوقع للفاعل السياسى يكون أكبر، كلما كان الحكم على الظاهرة ـ موضوع الجدل ـ قائمًا على أساس دينى.

ولعل هذا هو ما يقف وراء تلويح البنا بأصل دينى لإنكار الحزبية. فرغم ما يبدو من أنه كان يمكن له أن يقدم تقييمه أو حتى إدانته للنموذج الحزبى المصرى عبر مقارنته بالشكل الأرقى للحزبية الذى عرفته فى مواطنها الأرقى (إنجلترا وأمريكا حسب إشارته)، ومن دون أن يكون للدين مدخل فى الأمر، فإنه قد استدعى الدين ليلعب دورًا فى المسألة. ويرتبط هذا الاستدعاء ـ بالطبع ـ بما يوفره الدين، عند استخدامه كسلاح

إدانة، من قوة لا يمكن أن يوفرها غيره. ولعل ذلك يقطع بحقيقة أن القصد الرئيس من استدعاء الدين فى الجدل حول ظاهرة سياسية هو احتياز القوة التى لا يكون ممكنًا منازعتها أبدًا. فإن إدانة الحزبية كتشرذم وتفرُّق، وعلى نحو جعل منها نقيضًا للإسلام فى منظور البنا، ليس أكثر من استعادة لما قام به أسلافه من اعتبار الاختلافات المبكرة بين المسلمين الأوائل؛ والتى عبرت عنها فرقهم، انحرافات عن صحيح الدين سوف تؤدى بأصحابه إلى الهلكة. فهذه الفرق هى على قول البغدادى تعبير عن «الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة»[1]، وليست انعكاسًا لانقسامات اجتماعية حادة شهدها المجتمع آنذاك؛ ومن هنا أنها لا تكون مادة للدرس والفهم، بقدر ما تكون موضوعًا للمساءلة والحكم.

وهكذا فبمثل ما كانت الفرق الأولى موضوعًا لحكم إدانة بوصفها انحرافًا عن صحيح الدين، فإن الأحزاب هى عند البنا ـ موضوعٌ لذات الحكم بالإدانة بوصفها تمثل نقيضًا للإسلام. ولعل ذلك يحيل إلى أن من يسعى إلى قراءة أى ظاهرة بالدين، إنما يستهدف أن يجعلها موضوعًا لحكم، وليس مادة للدرس والفهم؛ وهو نفس ما ينطبق ـ بالطبع ـ على ممارسة السياسة بالدين[2].

---

(١) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، (دار الآفاق الحديثة)، بيروت، ط١، ١٩٧٣، ص ٣.

(٢) ولعل مثالاً أخيرًا على ذلك يجليه الموقف الإخوانى (والإسلامى على العموم ـ من رئيس الوزراء التركى السيد أردوغان أثناء زيارته الأخيرة للقاهرة؛ والذى احتشد الآلاف فى مطار القاهرة يهتفون باسمه كأحد الأبطال العائدين من بطون التاريخ الزاهر لإخراج المسلمين من مأزقهم الراهن. ولقد بلغ الأمر حد دعوتهم الرجل أن يقبل مبايعتهم له خليفة للمسلمين. والحق أنه كان يُراد من الرجل أن يكون سلاحًا يحسم به الإخوان والإسلاميون ـ على العموم ـ معركتهم ضد من يعتبرونهم خصومهم من الليبراليين والعلمانيين. وحين لم يكتف الرجل بأن يرفض توظيفه على النحو، بل وطرح تصورًا للعلمانية يكشف عن زيف ما تروج له البروباجندا الإسلامية حول هذا المفهوم، فإن الإسلاميين قد أصدروا عليه حكمًا بالهرطقة السياسية والتدخل غير اللائق فى الشأن الداخلى المصري، واتهموه بالسعى إلى=

وبالطبع فإن الدور الذى يلعبه الدين فى الحالين يكون دورًا إقصائيًا وطاردًا.

وعلى أى الأحوال فإنه يبقى أن التباس موقف البنا من الحزبية سوف ينجلى وتتفكك عناصره مع ثورة يوليو ١٩٥٢ التى إذا كان رفض قادتها للحزبية قد ارتبط بما قدروه من بؤس الأحزاب وعجزها وفسادها[1]،

=الهيمنة. والحق أنهم قد أرادوا له أن يتدخل فى الشأن المصرى لحسابهم، وحين تحدث عن قناعاته التى هى نتاج التطور الخاص للنموذج التركي، فإنهم قد اعتبروا سلوكه تدخلًا غير لائق، وهكذا فإن الرجل وتجربته الباهرة لم يكونا موضوعًا للفهم، بقدر ما كانا موضوعًا للتوظيف والحكم. ولسوء الحظ، فإن الآخرين من الذين هللوا لحديث الرجل عن العلمانية لا يدركون أن التجربة التى يعبر عنها الرجل لا تقبل الاستنساخ خارج شروطها. ومن هنا أن حديثهم عن إمكان استنساخها فى السياق المصرى يكاد يحيل إلى الحالة نفسها؛ أعنى حالة «الحكم»، وليس «الفهم». والحق أن كافة أطراف النخبة المصرية تبدو فى حاجة إلى مسيس الحاجة للانشغال بإنتاج المعرفة والفهم، بدلًا من استغراقها فى منطق إصدار الأحكام.

وضمن هذا السياق نفسه، فإنه يلزم التنويه بأن استخدام الدين لحسم الخصومة قد تجاوز المجال العام إلى المجال الشخصي. ولعل ذلك ما تؤكده تداعيات وقائع المشادة التى جرت أخيرًا بين نجلى رئيس حزب العدالة والحرية (التابع لجماعة الإخوان) وبين أحد ضباط شرطة المرور فى مدينة الزقازيق المصرية، إثر طلبه منهما ضرورة مغادرة المكان الذى كانا يقفان فيه بسيارتهما لمخالفتهما قواعد المرور. فقد أصدر الحزب بيانًا أورد فيه - على عكس ما يقول به كافة شهود الواقعة - «أن بعض المناقشات والتلاسنات الحادة حدثت بين الضابط ونجلى الدكتور (محمد) مرسى (رئيس الحزب)، إلى أن قام الضابط بسب وقذف نجلى الدكتور، وسب آبائهم، وهذا إلى جانب سب الدين مرات عديدة». وهكذا يجرى استدعاء الدين لحسم الخصومة لصالح نجلى الدكتور فى مواجهة الضابط المستهتر الذى أضاف إلى سب الأبناء والآباء سبه للدين. والحق أن إرداف سب الآباء والأبناء بسب الدين يكاد يخايل بترادفهما؛ وعلى النحو الذى يجعل سب الآباء مساويًا لسب الدين... ولم لا... أليسوا هم رموزه والناطقين باسمه.

(١) وضمن هذا السياق، فإنه يمكن القول إن ما استقر عليه ثوار يوليو من ممارسة السياسة من خلال إطار تنظيمى واحد تأتلف داخله كل قوى الشعب، يكاد أن =

فإن «سيد قطب» ـ الذى هو صاحب التأسيس الثانى للجماعة فى عصر الجمهورية ما بعد الملكية ـ قد أقام رفضه للحزبية على الأساس العقائدى وحده. فهو يؤسس هذا الرفض على أن «الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات....مجتمع إسلامى ومجتمع جاهلي... والمجتمع الإسلامي؛ هو وحده المجتمع الذى يُهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده»؛ الأمر الذى يرتب عليه قطب أن تكون الحاكمية لله وحده. وقد اتسع قطب بمدلول مفهومه المركزى عن الحاكمية إلى الحد الذى بدا معه أنه لا شىء يفلت من سطوته. فالمفهوم عنده «لا ينحصر فى تلقى الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها. إن مدلول الشريعة فى الإسلام لا ينحصر فى التشريعات القانونية، ولا حتى فى أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول «الشريعة» والتصور الإسلامي. إن شريعة الله تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل فى أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضًا. يتمثل فى الاعتقاد والتصور (تصور حقيقة الألوهية والكون والإنسان والحياة)، ويتمثل فى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التى تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة

=يكون تطبيقًا لإلحاح البنا على ضرورة «أن نتحول سريعًا إلى الوحدة بعد أن أهلكت الحزبية فى مصر الحرث والنسل». وعلى الرغم من الوعى باختلاف المضمون الأيديولوجى لتلك الوحدة عند ثوار يوليو عنه عند البنا (الأمر الذى يتجلى فى التباين بين مفهوم «الأمة» بحمولته الدينية، ومفهوم «الشعب» بحمولته السياسية)، فإنه يبقى أن ثوار يوليو كانوا على نحو ما يعيدون إنتاج خطاب الإخوان. والحق أن صرف النظر عن تباين المضمون الأيديولوجى للخطابين الناصرى والإخواني، يفتح الباب أمام ملاحظة حقيقة أن تباينات الأيديولوجيا لا تقدر على كسر الوحدة البنيوية للخطابات، بل وتعجز عن إخفاء تماثل آليات اشتغالها أيضًا.

لله وحده.... ويتمثل فى قواعد الأخلاق والسلوك، فى القيم والموازين التى تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث فى الحياة الاجتماعية.... ففى هذا كله لا بد من التلقى عن الله»[1]. وإذا كان لا بد - تبعًا لذلك - «أن ينشأ تجمع عضوى حركى آخر غير التجمع الجاهلي، منفصل ومستقل عن التجمع العضوى الحركى الجاهلى الذى يستهدف الإسلام إلغاءه، وأن يكون محور التجمع الجديد هو القيادة الجديدة المتمثلة فى رسول الله - ﷺ - ومن بعده فى كل قيادة إسلامية تستهدف رد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»[2]. وبالطبع فإنه لا مجال فى هذا التجمع العضوى الحركى (المناقض للتجمع الجاهلي) للأحزاب والحزبية؛ التى هى من بقايا التجمع العضوى الجاهلي. فإنه إذا كانت الأحزاب تقوم على رعاية المصالح الدنيوية لأفراد المجتمع بصرف النظر عن تباين انتماءاتهم الدينية، فإن «التجمع الإسلامى يقوم على آصرة العقيدة وحدها، دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية (الدنيوية)»[3].

والمهم أنه يبقى لافتًا ذلك التجاوب المدهش بين الموقف من الحزبية فى الخطاب القطبى وبين الشكل الذى كان يعمل به النظام السياسى الناصرى الذى تبلور خطاب قطب داخله؛ وعلى النحو الذى يبدو معه وكأن الواحد منهما يكاد يعكس طبيعة الآخر، وذلك على الرغم من تناقضهما الأيديولوجى الصارخ. فكلًا من الأيديولوجيا القوموية/

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، (دار الشروق)، القاهرة، ط١٥، ١٩٩٢، ص ١١٦، ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

الناصرية (ذات القناع الاشتراكي)، ونقيضتها الإسلاموية القطبية سوف يحتويهما الخطاب ويقوم بتسكينهما داخل جوفه الواسع. وإذ يشتغل هذا الخطاب بآلية «التنظيم الواحد»، فإنه كان على الفرقاء ـ بصرف النظر عن أيديولوجياتهم المتناحرة ـ أن يشتغلوا بذات الآلية[1]. والحق أن تغيير الخطاب لاحقًا لآلية اشتغاله السياسى على نحو تعددى (ولو شكلاني) هو ما سيدفع جماعة الإخوان لقبول الاشتغال من خلال الحزبية[2]. وفى كل الأحوال فإنه يبقى أن نوعية اشتغال الدينى (رفضًا للحزبية أو قبولًا لها) يدور مع شكل الاشتغال السياسى الواقعى السائد فى لحظة بعينها، دوران المعلول مع علته. لكنه يلزم التأكيد، فى الآن نفسه، على أن هذا الدينى الذى يتحدد بالسياسى يكون مطلوبًا منه أن يعود أدراجه ليحدد المجال السياسى ويتحكم فيه. وهكذا فإن القصد من استدعاء الدين إلى المجال السياسى يكون ـ فى النهاية ـ هو الاستحواذ على هذا المجال والتحكُّم فيه بالكلية. ويبقى السؤال: ولكن كيف يتم هذا الاستدعاء للدين؟

تكاد أن تكون فكرة «شمول الإسلام» هى الفكرة الحاكمة لسيرورة استدعاء الدين إلى المجال السياسي؛ وأعنى من حيث إن الأفكار الأخرى، التى استخدمها الإخوان لتحقيق هذا الاستدعاء، مثل: مفهوم «الحاكمية» (مع سيد قطب)، ومفهوم «المرجعية الدينية للدولة» (مع حزب الحرية والعدالة الناشئ حديثًا)، تكاد أن تكون محض تفريعات على فكرة «شمول

---

(١) وضمن سياق الاشتغال بنفس الآلية، فإن مفهوم «الطليعة المؤمنة» الذى يمثل آلية الاشتغال الرئيسة فى الخطاب القطبي، يكاد يمثل استعادة لمفهوم «التنظيم الطليعي» الذى كان أداة الاشتغال فى الخطاب الناصري.

(٢) وهنا يلزم التنويه بأن هذا التغيير لآلية الاشتغال السياسى للخطاب من اللاحزبية إلى الحزبية لا يرتبط بتغيير طال بنيته ونظامه العميق، بقدر ما يتعلق بسعيه إلى التكيُّف مع شروط مُستجدة.

الإسلام» المتحكمة فى بناء خطاب الإسلام السياسي، وهكذا تكون فكرة «شمول الإسلام» قد احتلت موقعًا بالغ المركزية، لا فى تفكير «الشيخ البنا» فحسب، بل وفى تفكير السلالة التى لا تزال تقوم على مشروعه للآن. وبحسب ما مضى أحد دارسى البنا، فإن فكرة الشمول تعنى «أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريعه: رأسيًا منذ يُولد الإنسان حتى يتوفاه الله. بل من قبل أن يُولد وبعد أن يموت؛ حيث هناك أحكام شرعية تتعلق بالجنين وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته. وأفقيًا؛ حيث يوجه الإسلام المسلم فى حياته الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم وعلاقات السلم والحرب»[1]. وإذا كان شيئًا عند «قطب» لا يفلت من مجال «الحاكمية» التى تطوى كل شىء فى جوفها، فإن فكرة الشمول عند ورثتهم (من مؤسسى حزب الحرية والعدالة) قد راحت تنبنى على أن «الحياة وحدة واحدة لا تتجزأ، يؤثر كل جانب فيها فى الجوانب الأخرى، ويتأثر بها؛ فالسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والإعلام والتعليم وغيرها، يؤثر كلٌ منها فى الآخر ويتأثر به، ولا يمكن مباشرة أى منها فى جزيرة معزولة عن الأخريات، كما أنها جميعًا تتأثر بالرؤية والتصور والمبادئ والمرجعية التى يؤمن بها الشخص أو الحزب الذى يمارس النشاط، ولذلك كان لكل حزب رؤيته ومرجعيته الخاصة، وهذا حق مطلق له يستند إلى حقه فى الحرية والاعتقاد والرأى والتعبير، ومن ثم فإن حزب الحرية والعدالة يتخذ من الشريعة الإسلامية التى يؤمن بها غالبية الشعب المصرى مرجعيته ودليله»[2].

(١) يوسف القرضاوي: التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، (مكتبة وهبة)، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٤٣.

(٢) انظر: برنامج حزب الحرية والعدالة (نسخة إلكترونية على الشبكة المعلوماتية)، ص ٤ ـ ٥.

وهكذا يعلن الحزب عن اتخاذه من الشريعة الإسلامية «مرجعية» شاملة توجه كل جوانب «الحياة التى هى وحدة واحدة لا تتجزأ». وبالطبع فإن ذلك يعنى أن فكرة «شمول الإسلام» تظل هى الفكرة الأكثر مركزية، منذ لحظة التأسيس الأولى وحتى الآن.

والحق أن نقاشًا جديًا للمشروع السياسى الإسلامى يستلزم قراءة عميقة لهذه الفكرة عن «شمول الإسلام»، وكذا لما تفرَّع عنها من مفاهيم (كالحاكمية والمرجعية)؛ وذلك على نحو يستهدف تفكيك بنيتها المنطقية من جهة، واكتناه وتعميق معناها ودلالتها داخل المجال المعرفى الإسلامى من جهة أخرى.

ولعله يمكن الانطلاق من أن فكرة شمول الإسلام قد تبلورت ضمن سياق سجالي؛ وأعنى فى مواجهة خصوم جعلوا «الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا» بحسب القول المنسوب إلى صاحب «الإسلام وأصول الحكم»[1]. وإذا كان من الضرورى تعيين الخصم الذى تتبلور الفكرة فى سياق السجال معه ـ وذلك مع صرف النظر عما إذا كان حضوره فعليًا أو افتراضيًا ـ فإن ما تجدر ملاحظته هو أن الخصوم، فى اللحظة الإخوانية (مع البنا وقطب)، قد اختلفوا عن أولئك الذين ساجلهم الأستاذ الإمام «محمد عبده» قبلًا. كان «عبده» يساجل خصومًا أوروبيين يرون فى الإسلام انحطاطًا وجمودًا وقدريّة، فراح ينتج «حداثتهم» من تاريخ الإسلام نفسه[2]، وأما «البنا وقطب» فقد

---

(١) على عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، بيروت، ط١، ١٩٧٢، ص ٧٣.

(٢) فى سجاله مع الفرنسى مسيو هانوتو، يقول عبده: «إن أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التى كان يسطع ضوؤها على ما جاورها، وعمل رجال الدين المسيحى على إطفائها مدة=

كانا يساجلان «قومًا تعوَّدوا أن يسمعوا دائمًا نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة... (من) الباحثين العصريين المهزومين»؛ بتعبير قطب. ومن هنا أنهما قد انشغلا بالتأكيد على شمول الإسلام للسياسة، بكل أشكالها وصورها. ولأنهما كانا يردان «نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة» التى تعوَّد المصريون عليها إلى تبعيتهم للأوروبيين، فإن الخصم الأوروبى يظل حاضرًا عند قطبى الإخوان الكبيرين، وإن على نحو غير مباشر(١). ولكن ما يُلفت النظر حقًا، أن «قطب» يستحضر الخصم الأوروبى كصاحب تصورٍ للدين يغاير تصوره، وليس كصاحب تجربة سياسية تاريخية، لا يمكن فهم موقفه ـ حتى من الدين نفسه ـ خارج تحديداتها. ومن هنا ما صار إليه «قطب» من أنه «قد غشى على أفكار الباحثين المصريين ـ المهزومين ـ ذلك التصور الغربى لطبيعة الدين، وأنه مجرد «عقيدة» فى الضمير، لا شأن لها بالأنظمة الواقعية للحياة... ولكن الأمر ليس كذلك فى الإسلام، فالإسلام منهج الله للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية ـ متمثلة فى الحاكمية ـ وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية»(٢). ولعله يجدر الانتباه إلى أنه إذا كان «قطب» قد نسب اعتبار الدين «مجرد عقيدة فى الضمير» إلى ما اعتبره «التصور الغربى للدين»،

=قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا». انظر: الشيخ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، (دار الهلال)، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٦٨.

(١) ولكن السؤال يظل حارقًا: لماذا كان الإسلام ساحة لإنتاج الحداثة مع الأستاذ الإمام «محمد عبده»؟، ولماذا أصبح ساحة لإنتاج نقيضها عند قطبى الإخوان الكبيرين؟. ولعله لا سبيل إلى إجابة على هذا السؤال خارج حقيقة أن الإسلام يكون موضوعًا للإنتاج التأويلى عندهم جميعًا.

(٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، (سبق ذكره)، ص ٩٠.

فإنه لم ينسب اعتبار «الإسلام منهج الله للحياة البشرية» إلى تصوره ـ ولو كشرقى له؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يميز بين الإسلام وبين تصوره له، بل يماهى بينهما. وإذن فإنه يلغى تمامًا المسافة بين تأويله للإسلام، وبين الإسلام ذاته (كحقيقة كليّة تتسع لتأويله ولغيره من التأويلات).

وإذا جاز أن الإنتاج التأويلى للإسلام هو الذى يقف وراء إنتاجه للحداثة (مع الأستاذ الإمام)، ثم إنتاجه لنقيضها مع قطبى الإخوان (البنا وقطب)؛ فإن ذلك يؤشر على أن فكرة شمول الإسلام (وكذا فكرة الحاكمية التى تفرَّعت عنها لاحقًا) هى فكرة تأويلية على نحو كامل. فإذ استقر مع «هيجل»، من جهة، أن القول بأن «الوجود هو كل شيء» هو تجريد خالص، أو لاشيء بالمرة، وأن كل عملية تعيين داخله هى التى تهبه حقيقته، فتخرج به من دائرة التجريد والخواء إلى الوجود والامتلاء، فإن فكرة «شمول الإسلام» التى تساوى القول بأن «الإسلام هو كل شيء» ينتهى بالمثل ـ إلى أن الإسلام هو تجريد خالص، وأن كل عملية تعيين داخله هى التى تهبه معناه وحقيقته المتعينة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التعيين الذى يجعل هذا الشيء أو ذاك (كطريقة فى الحكم أو الإدارة أو التنظيم) من الإسلام، هو فعلٌ من أفعال الوعي. وحين يتعلق الأمر بوعى هو الذى يقوم بجعل هذا الشيء أو ذاك من الإسلام، فإن ذلك يعنى أن فكرة شمول الإسلام لكل شيء تفترض حضور التأويل، بل وحتى تقتضيه. فمن دون هذا التأويل ـ الذى هو حقيقة فعل التعيين الذى يقوم به الوعى داخل ذلك التجريد الخالص الذى يشمل كل شىء ـ لا يمكن للإسلام أن يوجد فى صورة فعلية محددة. وهكذا فإن القول ـ مثلًا ـ بأن حكومة الفرد غير المقيدة هى من الإسلام، تمامًا كما أن حكومة الشورى المقيدة هى من الإسلام أيضًا، لا يكون إلا من قبيل التعيين أو التأويل، الذى يقوم به فعل الوعى فى لحظة بعينها.

وإذا كان يبدو - هكذا - إن فكرة شمول الإسلام تفترض أن كل ما تجرى نسبته إليه إنما يكون بالتأويل، فإن مؤدلجى الإسلام لا يوافقون على اعتبار تلفيقاتهم السياسية التى يلحون على نسبتها إليه هى محض تأويلاتٍ وتصوراتٍ تختص بهم، بل يصرون على النظر إليها على أنها هى الإسلام ذاته[1]. وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أنه لا حقيقة لهذه التلفيقات خارج حدود وعيهم الخاص. والحق أن كل ما يفعلونه هو أنهم ينزعون عن تلك التلفيقات طبيعتها التأويلية التى ترتبط معها بحدود التاريخ الذى يؤطرها، ليضفون عليها قداسة المتعالى الذى يتعدى أى تحديد.

ومن جهة أخرى، فإن البناء المنطقى لفكرة «شمول الإسلام» يقوم على أن كل تطور لاحق إنما يتخارج من أصل سابق. وليس الأمر كذلك فى الحقيقة؛ إذ الحق أنه لولا ظهور اللاحق، لما كان السابق قد اتخذ وضعيته كأصل له؛ وبما يعنيه ذلك من أن السابق لا يكون أصلًا لما يكون لاحقًا عليه إلا بتأويل متأخر. وبعبارة أخرى، فإنه لولا الوجود المتحقق لهذا اللاحق (أولًا)، لما كان يمكن القول باشتمال السابق عليه (ثانيًا). وإذن فحصول اللاحق وتحققه يكون هو الفعل الذى يقع «أولًا»، وأما إضافة هذا اللاحق إلى ما يكون سابقًا عليه فى الوقوع، فإنها تكون مجرد فعل «ثانيًا». وهكذا

---

(١) ينتمى مفهوم الشىء فى ذاته إلى حقبةٍ ساد فيها التفكير بمفهوم «الجوهر»؛ الذى جرى تصوره على النحو الذى كان فيه أشبه ما يكون بالحامل الذى تطرأ عليه التحولات الخاصة بظاهرة ما. وقد جعلت العقلانية العلمية الحديثة من هذا المفهوم جزءًا من مخلفات الماضي؛ حيث لم يعد هناك إلا التحولات التى ليس وراءها جوهر يحملها. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان لا وجود لشىء فى ذاته إلا أن يكون معزولًا ومستقلًا عن الوعى على نحوٍ كامل؛ فإن ذلك مما لا يمكن تصوره بخصوص الإسلام الذى يستحيل الحديث عن حضورٍ له خارج الوعى والتجربة التاريخية للبشر.

فإن شمول السابق على اللاحق إنما يكون بالإضافة والإلحاق، وليس بالإحداث والإنشاء.

رشيد رضا والتأثير الأوروبى فى الفعل السياسى الإسلامى الحديث

ولعل ذلك يتجلى - صريحًا - فى ما مضى إليه «رشيد رضا» من أنه «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستورى الحديث) أصلٌ من أصول ديننا، (وبمعنى أننا) قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين فى الأستانة وفى مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين... ألم تر إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط فى ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات «شورى» مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التى شُرع فيها الأمر بالمشاورة وفُوِّض حكم السياسة إلى جماعة أولى الأمر والرأي.... (وإذن) فلولا اختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم»[1]. وهكذا فإنه لولا

---

(١) محمد رشيد رضا: المنار، ١١ يونيو ١٩٠٦، مجلد ١٠، ج٤، ص ٢٧٩ - ٢٨٤.
ولسوف يتصادم ذلك الذى يقرره الأستاذ رضا من مركزية أوروبا فى الحداثة السياسية التى عرفتها ديار الإسلام فى العصر الحديث، مع ما سيندفع الورثة - الذين سيتناسلون - وللغرابة - من قلب أطروحاته - إلى تقريره، من اكتفاء الإسلام وسبقه لكل ما قدمته أوروبا فى مجال الحكم والإدارة. ولقد كان من بين هؤلاء أهم منظّرى الفكر السياسى لجماعة الإخوان المسلمين عند منتصف القرن العشرين=

«ما حققه الأوروبيون» فى مجالات الحكم السياسى وغيره، لما كان للمسلم ـ بتعبير الأستاذ رضا ـ أن «يفكر أن هذا من الإسلام» أصلًا. وليس من شكٍ فى أن فعل التفكير الذى ينسبه «رضا» إلى المسلم ـ فى هذا السياق ـ ليس تفكير ابتكار وإبداع، بل تفكير استتباع وإلحاق، على طريقة الفقهاء. ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن «فعل التحقيق والإبداع» هو ـ وعلى الدوام ـ للأوروبيين فقط، فيما لا يعرف المسلمون إلا «فعل الاستتباع والإلحاق». وبالطبع فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا «فعل التحقيق والإبداع»، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم «السابق» هو أصل إبداعهم «اللاحق». وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل «الإبداع» ويكتفى المسلمون بفعل «الإلحاق»، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم «اللاحق» إلى أصلهم «السابق»؛ أو أن هذه الإضافة إنما تكون من قبيل قراءة اللاحق فى السابق؛ وهى القراءة التى تظل تأويلية أبدًا. وأبدًا فإن الأمر لا يتعلق بالسعى إلى دحض فكرة «شمول الإسلام»، بقدر ما يتعلق بالإلحاح على ما يهيمن على بنائها من حضور تأويلى كاسح. ويظل جوهر المشكلة قائمًا فى أن المسلم عندما «يفكر فى أن هذا (الشىء أو غيره) من الإسلام» لا يعى أنه إنما يكون منه (أى الإسلام) بما يقوم به ـ هو نفسه ـ من فعلى الإضافة والتأويل، وليس من الإسلام بما هو فى ذاته.

=والذى راح يرجو «أن يعلم المسلمون بعد الاطلاع على هذا الكتاب أن أسلوب الإسلام فى الحكم والإدارة هو خير ما عرفه العالم، وأن كل نظريات الشورى (الديمقراطية) الوضعية ليست شيئًا يُذكر بجانب نظرية الإسلام». انظر: عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، (دار الفكر العربي)، القاهرة، ١٩٥١، ص ٦. ولعل الخطاب ينكشف، على هذا النحو، عن التحول من «الوعي» (مع رضا) إلى «الرطانة» (مع عودة). ولسوء الحظ، فإن هذه الرطانة تظل هى السمة الغالبة على خطاب الإسلام السياسى بجميع تنوعاته للآن.

والحق أن الأمر يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أن يكون القول بشمول الإسلام إبراءً لجرح يشقى به الوعى المسلم، بأكثر مما هو تعبير عن حقيقة. فإذ لم يكن هذا الوعى هو الذى أنتج التطوير اللاحق، ولم يكن قادرًا ـ فى الآن نفسه ـ على العيش بعيدًا عن التأثير الطاغى لهذه التطورات المتلاحقة، فإن الخلاص من هذا المأزق قد تبدى له فى القول بشمول الإسلام لكل تطوير لاحق. لكنه يتناسى أن هذا الشمول لا يكون ممكنًا حقًا إلا إذا كان هذا التطوير اللاحق من إنتاج من ينتمون إلى الإسلام فعلًا. وأما دون ذلك فإن القول بشمول الإسلام ـ لهذا التطوير اللاحق ـ لن يتجاوز كونه محض ادعاء، بل إن هذا الشمول سيكون ـ بصرف النظر عن حقيقته ـ مجرد حيلة يسعى بها الوعى إلى الإفلات من مأزق انقسامه وشقائه. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القول بالشمول هو خلاص نفسي، بأكثر مما هو قولٌ معرفي.

شمول الإسلام: الانتقال من دائرة المباح إلى دائرة الإلزام

وإذا كان البناء الفلسفى والمنطقى لفكرة «شمول الإسلام» - التى هى أحد أكثر المفاهيم مركزية عند كل من يسعون إلى استدعاء الإسلا لكى يلعب دورًا سياسيًا حاكمًا فى لحظة ما ـ ينكشف عن جوهرية التأوي فى بنائها، فإن اكتناه معناها ودلالتها داخل فضاء الفكر الإسلام ينكشف عن جعل ما ليس من الدين دينًا. فإن الإصرار على إلصاق ص «الإسلامي» بكل ممارسة إنسانية، إنما ينطوى على ضرورة أن يكون ينبغى النظر إليه على أنه من قبيل «المُباح»، موضوعًا لحكم دينى (وج أو حظرًا). فإن إطلاق الوصف بأن ممارسة سياسية بعينها، هى «إسلام لا بد أن يئول إلى إطلاق الوصف بلا إسلامية نقيضها؛ وبما يترتب ذلك من أنها تكون موضوعًا لحكم بالوجوب (الشرعي)، فى مق

نقيضها الذى لا بد أن يكون موضوعًا للحكم بالحظر (الشرعي). وإذ ينتهى الأمر - على هذا النحو - إلى تحويل المُباح إلى موضوع لأحكام الحظر والوجوب (الشرعيان)؛ فإنه لا بد من الوعى بما يعنيه ذلك من تقليص دائرة المُباح الواسعة، فى الإسلام، لحساب دائرة الإلزام الضيقة. ولقد كان ذلك ما راح يحذر منه «ابن حزم» بوصفه إدخالًا فى الدين لما ليس منه. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن الحكم بإسلامية أو لا إسلامية الظواهر والممارسات السياسية يتغاير بين لحظة وأخرى، وبين فريق وآخر؛ وعلى النحو الذى جعل مفكرًا - بحجم السيد رشيد رضا - يقرر ما سبق ذكره من «أن أكثر علماء الدين فى الأستانة وفى مصر ومراكش يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر معاونيها (وبما ينطوى عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)...، وأن أكثر طلاب حكم الشورى المقيَّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين (وبما ينطوى عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع المغاير من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)». وبالطبع فإن ذلك يعنى أن حالة الوعى التى يكون عليها العلماء، وما يترتب عليها من موقف سياسي، تكون هى الأصل فى قبولهم لظاهرة سياسية بعينها، أو عدم قبولهم لها. وغنيٌّ عن البيان أن حكمهم بقبول ظاهرةٍ بعينها، أو عدمه، هو مجرد فرع على تصورهم لها؛ حيث الحكم على الشيء هو - كما يُقال - فرعٌ عن تصوره. وإذ يتحدد تصور أى ظاهرة بالسياق التأويلى الذى لا حضور لها خارجه (وجودًا وتفسيرًا)، فإن ذلك يئول إلى إن السياق التأويلى هو الذى يحدد انتساب الظاهرة السياسية - أو عدمه - إلى الإسلام.

وإذا كان مفهوم الحاكمية القطبى هو إعادة إنتاج لفكرة شمول الإسلام فى إطار ما يُقال إنه النظام الناصرى الشمولى المغلق، فإن مفهوم «المرجعية» يمثل إعادة إنتاج لذات الفكرة فى إطار ما بدا وكأنه النظام الأكثر انفتاحًا

الذى يسعى المصريون لبنائه بعد ثورتهم على مبارك. وغنيٌّ عن البيان أنه ليس لذلك من معنى إلا أن المفهوم الذى يتم صوغه ليتحقق من خلاله استدعاء الدينى للاشتغال فى المجال السياسي، إنما يتحدد بطبيعة السياق العام الذى يتبلور داخله.

من الحاكمية إلى المرجعية الدينية للدولة المدنية

يتمثل أهم ما تطرحه الجماعة فى سياق النقاش الراهن حول مستقبل مصر بعد سقوط مبارك، فيما يجرى الترويج له من سعيها إلى بناء «دولة مدنية ذات مرجعية دينية»؛ وعلى النحو الذى يمكن معه التأكيد على أن مفهوم «المرجعية الدينية» للدولة يتميز بحضور بالغ المركزية فى مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضمن هذا الحضور المركزى الذى تقدم فيه الجماعة ترتيبًا للعلاقة بين الدينى والمدنى على نحو يكون فيه الدينى هو المرجع المحدد للمدني، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوع من الافتراض المضمر بأن الدينى هو الإلهى الثابت، فى مقابل المدنى الذى هو الإنسانى المتغير؛ وعلى النحو الذى لا بد معه أن يدور المدنى المتغير حول الدينى الثابت، أو حتى وراءه. فإذ «المرجع» هو ما يتم الرجوع إليه التماسًا لمخرج من خلاف، فإنه كان لا بد من تصوره على نحو من الثبات الذى يسهل افتراضه فى الديني/ الإلهي، بأكثر من المدني/ الإنساني.

وإذا كان أحد لا يجادل فى افتراض أن «المدنى» هو الإنسانى المتغير، فإن الإفتراض القائل بأن «الديني» هو الثابت على النحو الذى يجعل منه مرجعًا، إنما يحتاج إلى نوع من التحديد والضبط. إذ الحق أن تأملًا ـ ولو أوليًا ـ فى الدين ـ أى دين ـ يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدي/ تعبدى ينتظم علاقة الإنسان بربه (وهو ما يُقال إنه يختص بالشأن

أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/ تعاملى ينتظم علاقة الإنسان (فردًا وجماعةً) بغيره (وهو ما يُقال إنه ـ على عكس سابقه ـ يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز، فإن الدين يقبل - وذلك بحسب الإسلام نفسه ـ أن يكون، فى جانبه العقيدي/ التعبدي، موضوعًا للاتفاق بين أهل الأديان جميعًا؛ ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]، ولكنه ـ وبحسب الإسلام أيضًا ـ يقبل أن يكون، فى جانبه التشريعي/ التعاملى موضوعًا للاختلاف والتباين؛ حيث ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾[2]. وإذن فإنه لا يمكن افتراض الدين موضوعًا للثبات إلا فى أحد جانبيه (وأعنى جانب العقيدة وليس الشريعة)، وليس أبدًا على نحو مطلق؛ وهو ما يكاد أن يكون موضوعًا لاتفاق الكافة تقريبًا، وعلى النحو الذى لا يختلف فيه القرطبى مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعى للدين لا يختلف فقط من دين إلى آخر، بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى.

والحق ـ أيضًا ـ أن حضور الاختلاف ضمن هذا الجانب من الدين، وضمن الوضع الإنسانى على العموم يبلغ حدًا من المركزية، يؤكده ـ من جهة ـ الإقرار الإلهى بهما، وعلى النحو الذى يستحيل معه إهمالهما أو رفعهما؛ وإلا فإن البناء المستقر للدين سوف ينهار تمامًا، كما يؤكده ـ من جهة أخرى ـ ما تواضع عليه أهل الاختصاص من أن الاختلاف رحمة فى هذا المجال.

---

(١) (سورة آل عمران: الآية: ٦٤).

(٢) (سورة المائدة: الآية: ٤٨).

وإذ يستحيل رد هذا الاختلاف، فى الجانب التشريعى من الدين، إلا إلى اختلاف الوضع الإنساني؛ حيث «لا خلاف ـ حسب القرطبى بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية،..... وأن العالِم بذلك (القصد) فإنما تتبدَّل خطاباته بحسب تبدُّل المصالح؛ كالطبيب المراعى أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك فى خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو فخطابه يتبدَّل»[1]. وهكذا يعلق القرطبى تبدُّل الخطاب (الإلهي) على تبدُّل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)؛ وعلى النحو الذى يكون معه «المدني» المتغير أو المتبدِّل هو «المرجع» المحدد لما يراه حاصلًا من التبدُّل فى الخطاب الإلهى إلى البشر. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن تحولات «الديني» الذى تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعًا للدولة المدنية، يكاد ـ هو نفسه ـ إنما تجد مرجعيتها فى التحولات الحاصلة فى المجال الإنساني/ المدني. وإذا كان القرطبى يجعل التبدُّل يطال الخطاب الإلهى إلى البشر على العموم، فإن حضور التبدُّل ضمن الجانب التشريعى من هذا الخطاب يكون أوليًا لا محالة؛ وأعنى من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذى يتغير ويتبدَّل، وليس بعقائدهم التى يلزم تصور أنها الأكثر ثباتًا ودوامًا. ولعله يلزم التنويه ـ هنا ـ بما صار إليه القرطبى من أن عدم ربط التبدُّل الحاصل فى الخطاب الإلهي، بالتبدُّل الجارى فى مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدى لا محالة ـ إلى وصم الله «بالبداء» ـ الذى يعنى الجهل ـ؛ وهو ما لا يمكن قبوله فى حق الله أبدًا.

ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعى من الدين الذى يتعلق بعلاقة الإنسان

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج٢ ، (سبق ذكره)، ص ٣٠٣.

بغيره؛ وذلك بما هو الجانب الأكثر اتصالًا بجوهر الدولة التى هى - وبحسب النشأة - محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان - فردًا وجماعة - بغيره. وينبنى ذلك على أنه لا يمكن تصوّر أن تتخذ الدولة مرجعيتها من الجانب الاعتقادي/ التعبدى الذى يخص علاقة الإنسان بربه؛ وذلك ابتداءً من خصوصية وفرادة تلك العلاقة على نحو لا يمكن معه أن تكون مرجعًا لما تنتظم به علاقات المجموع. وإذ لا يبقى - والحال كذلك - إلا أن الجانب التشريعي/ العملى من الدين - الذى ينتظم علاقة الإنسان بغيره - هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذى يجد ما يؤسس لما فيه من الاختلاف والمغايرة - غير القابلين للإنكار أو الدحض - فى الوضع الإنسانى المدني، فإن ذلك يعنى - وللمفارقة - أن المدنى هو المرجع للديني، وليس العكس.

ومن حسن الحظ، أن دوران «الديني» حول «المدني» لم يغب عن ساحة التفكير الإسلامي؛ سواء أكان فى القديم أم الحديث. ولا يقف الأمر عند مجرد الاحتجاج بأنه يستحيل تفسير ضروب الاختلاف بين المدارس الفقهية، إلا من خلال تعليقه على الاختلافات الحاصلة بين أشكال الاجتماع الإنسانى المدني؛ بل يتجاوزه إلى ما يقرره بعض الفقهاء صراحة من أن قواعد الاجتماع الإنسانى هو أهم محددات الأحكام التى تختص بالعلاقات بين المكلفين. ومن هنا ما صار إليه الفقيه الحنبلي المعروف «نجم الدين الطوفي» من التمييز بين «العبادات» التى لا سبيل إلى معرفتها إلا من النصوص والإجماع[1]، وبين «المعاملات» التى لا سبيل إلى ضبطها إلا

---

(١) فإن هذا الجانب - على قول الإمام الطوفى الحنبلى هو «حقُّ لله خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا، وزمانًا ومكانًا، إلا إذا امتثل (الإنسان) ما رسمه له (الله)، وفعل ما يعلم أنه يرضيه.... (ومن هنا ما قطع به الرجل من) التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات». انظر: الإمام نجم الدين الطوفي: رسالة فى رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (الدار المصرية اللبنانية)، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣، ص ٤٠، ٤٧.

باعتبار المصالح؛ التى يصل الأمر بالرجل إلى حد القول بأن العقل يكون هو الأعلم من الشرع بها[1]. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الرجل يجعل كل ما يخص المعاملات وحقوق المكلفين السياسية والشرعية (أو القانونية)، هو من قبيل «المدني» الذى لا مدخل للدينى أو للشرع فيه.

ولعل ذلك ما سيظهر ـ على نحو جليّ ـ عند رجل الإصلاح، وداعيته الكبير، الأستاذ الإمام محمد عبده؛ الذى يقرر ـ بصراحة ـ أن حال الاجتماع المدنى الذى يكون عليه الناس أو الأمة هو ـ وليس الدين ـ المرجع للقوانين وأنظمة العقاب والجزاء. فإذ ينطلق الرجل من تصور أن «قوانين كل أمة تكون على نسبة درجتها فى العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم فى الجهالة والعلم، وبحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تباينها فى درجة العرفان أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها»[2]، فإنه يؤكد بذلك على صدور القانون ـ من دون أن يؤثر مصدره فى ذلك

---

(١) فإن هذه من «حقوق المكلفين (الناس)، وأحكامها سياسيةً وشرعيةً وُضِعَت لمصالحهم، وكانت هى المُعتبرة، وعلى تحصيلها المُعوِل، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته». انظر: المصدر السابق، ص ٤٧. وهكذا يبلغ الطوفى حد التأكيد الصريح على أن رعاية المصالح هى أهم ما ينبغى اعتباره فيما يختص بالعلاقات بين المكلفين من الناس، وأنه ليس لأحدٍ أن يدعى أن الشرع هو الأعلم بهذه المصالح، وأنه يلزم أخذها من أدلته. والحق أن القاضى عبد الجبار المعتزلى سوف يصل إلى حد أن التفكير بالمصلحة لا يقف عند مجرد «حقوق الناس ومعاملاتهم»؛ بل «إن الله (نفسه) يُتعبَد بالمصالح»؛ وبما يعنيه ذلك من أن مصالح الناس لا تقف عند مجرد تقرير «الحقوق والمعاملات» فحسب، بل تتجاوز إلى تقرير العبادات كذلك.

(٢) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج ٢، (دار الفضيلة)، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١٥٨.

- عن الحال التى تكون عليها الأمة، ودرجة ارتقائها فى العلم والعرفان. ولعل ما يؤكد على وعى الإمام بأن حقيقة دوران القانون حول حال الأمة ورقيها فى المدنية، لا تتأثر حتى فى حال القول بأن مصدره السماء، يتبدى فى تأكيده على أن أنظمة الزجر والعقاب تدور - بدورها - مع رقى الأمة فى المدنية؛ وبمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقى فى المدنية سوف يفرض نوعًا مختلفًا من العقوبة. فإن هناك «أمة فطرت أفرادها على الغلظة ومجافاة الرقة، وكانت بواطنهم منطوية على الخسة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البيّن أن يُعامل مذنبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقابًا». وهكذا تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط فى المدنية. حين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط فى المدنية كانت - حسب ابن خلدون - هى حال العرب قبل الإسلام[1]، فإنه يستطيع أن يقدِّر أن هذه الحال هى التى تقف وراء نظام العقوبة الصارم الذى وضعه الإسلام؛ ومع ملاحظة أن الرقى فى المدنية لا بد أن يدفع باتجاه نظام أقل صرامة فى العقاب. فإن هناك «من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفَّيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهيّن، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسَن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقًا على أحوالهم، فلا يُكلفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز فى استعمال الدواء الحد المخصوص»[2].

---

(١) حيث يصف ابن خلدون العرب بأنهم «لخلق التوحش الذى فيهم (هم) أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم». انظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: على عبد الواحد وافي، ج ٢، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٥١٠.

(٢) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، (سبق ذكره)، ص ١٥٩.

وهكذا فإن الأصل القرآنى للحدود أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معين فى الاجتماع المدني؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيتها ونظام معقوليتها فى أحوال الاجتماع. وإذن فإنه لم يتعامل معها بما هى نظامٌ ثابت ومطلق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه. وبذلك يكون الأستاذ الإمام قد حسم - قبل ما يزيد على القرن - معضلة العلاقة بين الدينى والمدني؛ على النحو الذى بدا معه أن النظام القانونى الجزائى إنما يجدان - ولو كانا حتى من أصلٍ دينى مرجعيتهما التفسيرية فى «المدني» وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحة أكثر رقيًا من تلك التى يطرحها دعاة الإسلام السياسى الآن. فأولئك الأخيرون لا يعرفون إلا منظومة (قانونية وجزائية) ترتبط - على قول الإمام - بحالٍ بعينه فى الاجتماع، ويريدون فرضها على حالٍ مغاير للحال الذى نشأت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها سوف «يقلب ما يكون دواءً للأولى إلى داءٍ للأخرى»، ويعنى من حيث سيؤدى ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع. وهكذا فإن العبرة - عند الأستاذ الإمام - هى بما يؤدى إلى صلاح الاجتماع البشري؛ وبما يعنيه ذلك من نزع الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسى والاجتماعي.

وبالطبع فإنه حين يظل أحدًا يتحدث، بعد ذلك، عن «الديني» كمرجع «للمدني»، فإنه لا يفعل إلا أن يفرض هالات الإطلاق والقداسة على ما يريد تشغيله من قواعد الضبط السياسى والاجتماعى التى يسعى إلى امتلاك المجال العام، والسيطرة عليه، من خلالها. أو أنه يقوم بإخفاء رؤيته؛ التى هى «مدنية» بطبيعتها وراء ما يقول إنها مرجعية «الديني» ليضفى عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة؛ وهو المنطق الذى اشتغل به - وعلى مدى عقود - النظام الذى تسعى مصر إلى تجاوزه والانفلات

من أحابيله. ولعل ذلك يعنى وبلا أى مواربة ـ أن مفهوم «المرجعية» لا يشير ـ فى هذا السياق ـ إلى معنى «الإطار التفسيري»، بقدر ما يقترب من دلالة مفهوم «الحاكمية» ـ الذى صكه «سيد قطب» كأحد الآباء المؤسسين لجماعة الإخوان المسلمين ـ بكل ما ينطوى عليه هذا المفهوم من دلالات سلطوية قمعية. ويرتبط ذلك بأن ما يُقال إنها «المرجعية» هى أدنى ما تكون إلى المنظومة الجاهزة المغلقة؛ التى تشتمل على جملة قواعد للضبط السياسى والاجتماعي، التى يُراد فرضها على الواقع الراهن لقدرتها على تيسير الهيمنة عليه بسبب ما جرى من استقرار النظر إليها على أنها من الدين. وإذن فإن المرجعية ليست إطارًا مفتوحًا يتحرك مع جوهر التحولات الحاصلة فى الواقع؛ وعلى النحو الذى يجعلها قادرة على استيعاب تعقيداته. ومن هنا لابد من التأكيد عليه من أن مفهوم «المرجعية»، يمثل تواصلًا مع مفهوم «الحاكمية» القطبي؛ بكل ما ينطوى عليه من تكريس منهج الإذعان والتلقى ذى الطبيعة السلطوية الصارمة.

ولعل ذلك مما يسمح للمرء أن يستنتج ـ فى الختام ـ أن قبول ورثة الأستاذ «البنا» لفكرة الحزب كأداة لممارسة السياسة، لا يعنى أنهم قد توقفوا عن ممارسة السياسة بالمفاهيم التى يتخفى مضمونها السياسى والاجتماعى وراء قناع الدين، بل يعنى فقط أنها سوف تتحقق من تحت رداء الحزب السياسى الذى جرى استدعاءه ـ كمفهوم حديث تبلور فى فضاءٍ من الممارسة التى تحقق فيها ضبط العلائق بين الدينى والسياسى ليخايل بتبنى الإخوان لممارسة سياسية متحررة من توظيف الدين كقناع فيها. ولكن الأمر لا يتجاوز ـ فعليًا ـ حدود أن «الحزب» ـ المُفترض فيه ممارسة السياسة بحسب قواعد العقل ـ سوف يجعل من «الجماعة» ذراعه الدينية التى ستكون مطلوبًا منها أن يقوم على حشد وتجييش الأتباع؛ وهى الممارسة التى تبرع فيها الجماعة لما تمتلك من تاريخٍ لا تشتغل داخله إلا قيم

الطاعة والإذعان المعادية لإعمال العقل. ويعنى ذلك أنهم ينخرطون فى إطار تاريخ من الممارسة التى حققت لها الأشعرية السيادة، والتى يحضر فيها العقل كمجرد قناع يُراد التغطية به على الاشتغال المهيمن لكل ما يتناقض مع نظامه. وإذ يكاد الحزب ـ والحال كذلك ـ أن لا يجاوز كونه محض قناع حديث يتخفى وراءه ذات المضمون القديم؛ فإن ذلك يعنى أن قيامه لم يؤثر فى نظام الجماعة وطرائق اشتغالها. ويتجلى ذلك فى أنه إذا كانت «الدعوية» ـ بما تعنيه من تحفيز الجانب العاطفى الانفعالى فى الإنسان ـ هى آلية اشتغال الجماعات الدينية، فإن «الإقناع» ـ بما يعنيه من تحفيز الجانب العقلى فى الإنسان ـ هو الآلية الغالبة على اشتغال الأحزاب الحديثة؛ فإنه يبدو ـ ولسوء الحظ ـ أن المراقب يلمح أن الحزب القائم على خدمة الجماعة، إنما يعوِّل فى اشتغاله على الجانب «الدعوي» العاطفي، وليس «الإقناعي» العقلي؛ وأعنى من حيث تظل الرطانة الدينية هى الغالبة على صياغة الخطاب الذى يتوجه به إلى الجمهور.

وللغرابة، فإن ذلك يئول إلى أن الجماعة تشتغل، وعلى نحو أساسي، بحسب إستراتيجية التخفى وراء الأقنعة؛ حيث يحضر «العقل» من جهة كقناع تغطى به الجماعة على اشتغال اللا ـ عقل؛ وحيث يحضر الرأسمال الدينى من جهة أخرى كقناع تغطى به على سعيها إلى تثبيت هيمنتها السياسية. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الالتباس الذى يسكن خطاب الجماعة منذ صياغته الأولى مع الأب المؤسس «حسن البنا»، يتفاقم بقوة مع ورثته اللاحقين.

عن العنف الحدث والخطاب
تأملات فى المقاصد والمصائر!

يحتاج القول فى هـذا الموضوع إلى تمهيد مقدمات، وتحليل خطاب. أما المقدمات؛ فهى تدور حول سطوة الأيديولوجيا على عقل النخبة المصرية، وحول الحدث ومعناه على العموم، وحول وحدة الخطاب وراء المنطوقات المتباينة على سطحه، وأما الخطاب ـ الذى سيكون موضوع التحليل ـ فهو خطاب تديين السياسة الذى يتصاعد مدُّه ـ صعودًا لافتًا ـ فى عالم ما بعد الثورات العربية.

- مقدمة أولى: عن سطوة الأيديولوجيا على نخبة أهل مصر

لا يزال الشرط ما قبل المعرفى هو المهيمن ـ بقوة ـ على التعاطى مع كل ما يطرأ على سطح المشهد المصرى من أحداث، أو يجرى تداوله من مفاهيم. وبالطبع، فإن هيمنة هذا الشرط البائس لا تعنى غياب أى معرفة الإطلاق، بقدر ما يعنى الغياب ها بما هى ضربٌ من السعى الحر إلى الوعى

بحدود المفهوم أو الحدث، وقراءتهما خارج تحديدات الإطارات المرسومة سلفًا التى توجه معظم عمليات القراءة والفهم الراهنة، ومن دون أن تكون، تلك الإطارات نفسها، موضوعًا لمعرفة حقّة، بل يتقبَّلها المرء ـ فردًا وجمعًا ـ صاغرًا، بما هى من المشهورات التى لا تقبل المساءلة أو الفحص. وغنيٌّ عن البيان أن هذه الإطارات النافية للمعرفة الحقَّة، ليست شيئًا إلا جملة التواليف الأيديولوجية الرثة التى يصطخب بها الفضاء المصرى الراهن، والتى أحالت النقاشات الدائرة إلى محض ثرثرات، حين أجبرتها على الانحباس داخل جدرانها المصمتة الضيقة، وبحيث لا تغادرها أبدًا إلى فضاءات التواصل المُنتج. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كانت المفاهيم قد تحولت إلى ساحات يتقاتل الفرقاء المُتأدلجون فوقها، وعلى النحو الذى فقدت معه إمكانية أن تؤدى وظيفتها الأصيلة كإطارات للفهم العقلانى المُنضبط للواقع، فإن هؤلاء الفرقاء قد راحوا ـ ومعهم الكتائب النشطة التابعة التى أتاحت لها الحداثة فضاءً واسعًا للثرثرة الإلكترونية ـ يدخلون بالأحداث ـ بدورها ـ إلى ماكينة الأدلجة، التى يبدو أن لا شيء، سواها، يدور بهمة فى مصر. وإذ يخرج الحدث، من هذه الماكينة، مطليًا بأصباغ الأيديولوجيا وألوانها البرَّاقة الفاقعة، ويقينها القاطع غير القابل للسؤال، فإنها تثقل عليه ـ والحال كذلك ـ بما ينأى به عن الانكشاف تحت شمس الحقيقة، وبيانها الساطع. ولسوء الحظ، فإنه يبدو وكأن المصريين قد تنزَّلوا من عالم الأيديولوجيا الضيِّق، مع كل بؤسه، إلى ما قبله من عالم الغرائز الأولية المنحبسة فى أغوار المكبوت الأدنى. فإن نظرة على ما تفيض به مواقع التواصل الاجتماعى من تواصل الفرقاء المصريين حول قضاياهم بالتشاتم وتبادل السباب بأحطِّ الألفاظ وأقذعها، وليس بالتحاور العاقل الرصين، لتكشف عن الانتكاس إلى ما قبل العقل؛ ليس بمعناه المعرفى فقط، بل وحتى بمعناه الأخلاقى أيضًا.

ولعله يبقى وجوب التنبيه إلى أن هذه الممارسة الأيديولوجية تتكأ، فى هذا الضرب من الاشتغال المعرفى الفقير، على تراثٍ راسخ لم يعرف فيه عقل العرب إلا إلحاق الفرع الحادث بأصله الثابت بالنقل (عن السلف أو الغير)؛ وبما يعنيه ذلك من معرفة دائرية مغلقة، تحققت لها السيادة على مدى القرون، ولا تسمح بإنتاج أى جديد. وهكذا لا يغادر العرب تراثهم، حتى وهم يتجمَّلون بما تنتجه لهم الحداثة من فيض الزخارف والإكسسوارات؛ وأعنى من حيث إن ما يفعلون ـ الآن ـ من تسكين الوقائع ضمن قوالب الأيديولوجيا (الحديثة)، هو محض تنويعٍ على ما كان يفعله سلفهم الصالح من إلحاق النوازل بالأصول (القديمة).

وإذا كانت «أحداث» العنف الذى يحصد أرواح المصريين ـ مدنيين وعسكرين ـ قد تحولت إلى أداة للاحتراب الأيديولوجى والتلاعب السياسى بين الفرقاء (وعلى النحو الذى أظهر ـ جليًا ـ بؤس ما تمارسه الأيديولوجيا من التدليس والتضليل؛ وذلك من حيث بدا أن الشاغل الرئيس للواحد من هؤلاء الفرقاء، ليس فهم ما جرى ضمن سياقات الحدوث التى يستحيل الفهم من خارجها، بل إدانة الآخر وتصفية الحساب معه)، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة بلورة إستراتيجية فى مقاربة الحدث ـ أى حدث ـ على نحوٍ يدنيه من أن يكون موضوعًا لفهم، ويحرره من الوقوع فى قبضة الأيديولوجيا على نحوكامل.

مقدمة ثانية: فى معنى الحدث على العموم

ولعل نقطة البدء فى إستراتيجية فهم الحدث تنطلق من أن الحدث ـ أى حدث ـ ينبثق داخل سياقات مترابطة هى التى تلعب الدور الحاسم فى تفسير وقوعه. وهكذا فرغم كونه يكون مفعولاً لفاعل ـ فردًا أو جمعًا ـ

فإنه لا يخضع لإرادة هذا الفاعل على نحو كامل أبدًا. ويرتبط ذلك بأن «الحدث» يمتلك منطقًا خاصًا يتطور بحسبه، وينتج تداعياته وتوابعه التى تكون ـ فى الأغلب ـ على غير إرادة فاعليه؛ وذلك ابتداءً من تحققه ضمن سياقات موضوعية لا تكون موضوعًا للسيطرة الكاملة عليها من جانب هؤلاء الفاعلين. يتعلق الأمر ـ إذن ـ بتحرير «الحدث» من وهم وقوعه كمجرد تجلٍّ لإرادة صانعيه؛ أو أنه يحيل إلى ما يمكن القول إنه «موت الفاعل» بما هو عنصر التفسير الأوحد للحدث؛ حيث إنه يتمركز داخل جملة سياقات تحيط به كدوائر متداخلة، تنفتح الواحدة منها على الأخرى، مع ملاحظة أن منها ما يكون الأقرب من مركز الحدث، ولكنه الأضيق (وتتمثل فى العوامل القريبة المباشرة المسئولة عن وقوعه)، ومنها ما يكون الأبعد، ولكنه الأوسع (وتتمثل فى الخطاب السائد بما هو إطار التفسير الأبعد والأوسع). وبقدر ما ينفتح المرء على تلك الدوائر المتداخلة (التى تشتغل فى إطارها إرادة الفاعلين)، بقدر ما يفلح فى الإمساك بما يدنيه من فهم «الحدث». ولعله يمكن القول ـ أيضًا ـ إنه بقدر ما يملك الفاعلون الوعى بالسياقات التى تحدث فيها أفعالهم، بقدر ما يقدرون على التأثير النسبى فى وجهتها، ولكن ـ ودائمًا ـ من دون الهيمنة الكاملة عليها. ولعل الأمر يتعلق، والحال كذلك، بشيء مماثل لما جرى فى علم «النص»؛ الذى انتهى التطور فيه إلى أن فهمًا منضبطًا للنص يستلزم تحريره من قبضة مؤلفه، وإلى حد الترويج لمقولة «موت المؤلف» بعد أن ظل ـ على مدى القرون ـ فارضًا لحضوره الثقيل على النص، وبكيفية ظلت معها القراءة فعلًا لا يرى للنص امتدادًا خارج ذاتية مؤلفه.

مقدمة ثالثة: عن الخطاب وتباين مضمون القول داخله

يعد مفهوم الخطاب أحد أكثر المفاهيم تأسيسيةً ومركزية فى سياق

التطور الراهن للعلوم الإنسانية؛ وبكيفية بدا معها أن تحليل الخطاب هو مركز الدرس، ليس فى الحقل الخاص بتلك العلوم، على تنوعها - فقط - بل وحتى فيما يخص حقول الدرس الفيزيائى والبيولوجى وغيرها. ويتميز المفهوم بالاتساع الكبير فى مجال الدلالات التى يشير إليها؛ وإلى الحد الذى يبدو معه أن لا شيء يفلت من حدِّه الرحيب. فهو يشير من جهة إلى القول «الملفوظ» أو «المكتوب»، وإلى ما يقف وراء القول مما لا يكون ملفوظًا أو مكتوبًا من جهة أخرى. ولسوف يجرى استخدام الخطاب - فى إطار هذا التحليل - بما هو هذا الحضور الشفاف الذى لا يكون ملفوظًا أو مكتوبًا وراء القول. وحين يتعلق الأمر بهذا الذى يقف وراء القول (ملفوظًا أو مكتوبًا)، فإن الخطاب يشير إلى النظام المعرفى (الإبستسمي) الجامع لجملة الشروط التى تجعل انبثاق هذا القول ممكنًا، فى لحظة بعينها. وكمثال، فإن انبثاق القول الديمقراطي، بالمضمون والمحتوى الذى تعرفه الإنسانية اليوم، لم يكن ليصبح ممكنًا إلا مع بزوغ «خطاب الحداثة»؛ الذى تبلورت داخله جملة القواعد والمفاهيم (كالمواطن والعقد الاجتماعى والحق الطبيعى والدولة القومية وغيرها) التى جعلت القول الديمقراطى ممكنًا. ورغم أن أشكال القول الديمقراطى قد تتعدد، بل وحتى تتباين، فإنها تظل جميعًا تتحقق تحت مظلة ذات الخطاب الواحد؛ وبما يعنيه ذلك من أن وحدة الخطاب لا تعنى توحُّد الأقوال المُتبلورة فى إطاره من حيث مضمونها ومحتواها، بل يمتلك الخطاب من المرونة ما يسمح له بأن يستوعب - فى العمق - ما يتباين، أو حتى يتناقض من الأقوال على السطح. ولعل مثالًا على ذلك يأتى من اتساع خطاب تديين السياسة (والتعالى بها من الأرض إلى السماء)، فى الإسلام، لما يبدو أنهما قولان متعارضان فى السياسة؛ وأعنى بهما القولين السنى والشيعي. فرغم ما يبدو من تعارضهما الظاهر، والذى يؤسس لاحترابهما الدامى فى الماضى والحاضر، فإن الخطاب يوحِّد بينهما،

على مستوى البنية العميقة، على نحو مدهش. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن للخطاب منطقًا يفرض نفسه من وراء ما يطفو على القشرة السطحية للوعي. وبالطبع، فإن ذلك يعنى أن اشتغال الخطاب وفاعليته لا ترتبط بكونه موضوعًا لوعى وإرادة حامليه؛ وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن أحدًا من الممارسين فى حقل خطابٍ ما لا يمكنه التفلُّت مما يلزم عن هذا الخطاب من مآلات، مُحتجًا بأنها ليست مقصودةً لإرادته الواعية. ومن هنا عدم جواز أن يتفلَّت الحامل لخطاب تديين السياسة ـ مثلًا ـ من المآلات الدامية التى ينتهى إليها خطابه، باعتبار أن هذه المآلات ليست من مُرادات وعيه؛ حيث العبرة، هنا، ليست بمُرادات الوعي، بل بمقتضيات الخطاب ولوازمه التى لا تقبل التخلُّف طالما توافرت شروطها البنيوية الباطنة.

وإذن، فإنه لا بد ـ وفى كلمة واحدة ـ من تحرير كل من «الحدث» و«الخطاب» من وهم التحدُّد بالذات، من أجل فهمٍ منضبطٍ لهما؛ وهو ما لن يكون ممكنًا إلا بالتحرر من سطوة الأيديولوجيا على العقل، ومما يرقد قبلها من الغرائز الأولية التى تهيمن بطابعها الانفعالى واللاعقلى على مجمل الممارسة الغالبة ـ الآن ـ فى مصر.

فى تحليل خطاب تديين السياسة

يكشف تاريخ الثورات عن أنها تندلع من أجل الدخول بمجتمعاتها إلى آفاق جديدة. ومن هنا فقد كان الظن أن الثورات العربية سوف تفتح الباب أمام مجتمعاتها لدخول عصر الحداثة العقلية والسياسية والاجتماعية. لكنه يبدو وكأن العرب ـ وكعهدهم فى التفرُّد دومًا ـ قد أرادوا لثوراتهم الراهنة أن تكون سبيلهم إلى النكوص إلى العصور الوسطى. فإذ كانت الثورة هى وسيلة البشر فى الانفلات من قبضة البنية ذات التمركز الدينى

التى تمحور حولها عالم العصور الوسطى، فإن العرب قد جعلوا ثورتهم هى وسيلتهم فى تديين السياسة، والمجال العام على العموم (وبمعنى ممارسة السياسة والتفكير فيها بالدين)؛ وهو الخطاب الذى يبدو أنه ـ وليس سواه ـ هو مركز انشغال النخبة المُتغلبة ـ الآن ـ فى مصر. ولعل تأكيدًا لهيمنة هذا الخطاب يتجلى ـ زاعقًا ـ فى ما تنضح به الوثائق المُعلنة التى نشأت بموجبها أحزاب وقوىً سياسية تحققت لها الغلبة فى الانتخابات الأخيرة، لا لما طرحت من برامج للإصلاح أدرك الجمهور قدرتها على إخراج البلاد من أزمتها، بل لما قامت به من استغلال الرأسمال الدينى الفائض عند هذا الجمهور. ولعل القلق يساور قطاعًا واسعًا من المصريين لما يتبدى من سعى تلك القوى والأحزاب إلى تضمين الدستور ـ وهو الوثيقة الأرفع ـ ما يئول إلى تثبيت هذا التديين للسياسة؛ وبالكيفية التى تجعل منه قاعدة راسخة تتميز بما تمتاز به الدساتير من الديمومة والثبات النسبي، وليس محض نزوع سياسى مؤقت يرتبط بالمزاج الغالب على المصريين فى ما بعد ثورتهم علىً نظام فاسد (ومعلوم أن مزاج الشعوب يرتبط بشروطٍ لا تكون ثابتة، بل تكون موضوعًا للتغيُّر والتقلُّب دومًا).

وغنيٌّ عن البيان أن الصعود الملحوظ لخطاب تديين السياسة قد أعطى دفعة معنوية هائلة لكافة الفيالق المنضوية تحت راياته التى بدأت ترفرف خفَّاقة، وذلك على الرغم من كل ما يقوم بين فصائلها من تباينات تطال التصور ومنهج العمل. وهكذا فقد اندفع الجميع يعملون على تحقيق الغاية القصوى للخطاب (التى هى تديين السياسة) بطرائق فى الاشتغال تتراوح بين التطرف والاعتدال. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان التطرف والاعتدال هما محض طريقتين فى الاشتغال يتسع لهما الخطاب، فإن ذلك يعنى أنهما من قبيل العارض الذى لا يؤثر فى حضور المشتغلين بهما معًا تحت مظلة ذات الخطاب. وبعبارة أخرى، فإن الفارق بينهما يتعلق بمحض «الإجرائي»

السطحي، وليس «بالبنيوي» العميق، أو أنه من قبيل الفارق فى الدرجة، وليس النوع. وتبعًا لذلك، فإنه لن يكون بمقدور أحد التبرؤ من العنف الواقع تحت مظلة هذا الخطاب، باعتبار أنه مجرد ممارسة منحرفة لأفراد؛ لأن هذا العنف - فى حقيقته - لا يتعلق - فحسب - بما يقصد إليه الأفراد، بل يرتبط - وهو الأهم - بضرورات منطق الخطاب. ولسوء الحظ، فإن «العنف» - فى كل أشكاله الناعمة والدامية - يكاد أن يكون أحد أهم المآلات التى لا بد أن ينتهى إليها الخطاب الرامى إلى تديين السياسة. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن التفكير فى السياسة أو ممارستها بالدين، يحيلها إلى جملة «مطلقات» سوف يجد البعض أن لا سبيل لتسكينها فى الواقع - على فرض إمكان ذلك - إلا بالإكراه والقسر. وعلى الدوام، فإنه يبقى أن العبرة هى بالمصائر والمآلات (التى تقتضيها أنظمة الخطابات)، وليست بالمقاصد والنيات (التى تسكن نفوس الأفراد).

فقد يقصد الواحد من دعاة تديين السياسة، واعيًا، إلى جعل قوله ساحة لصوت الاعتدال، ولكن منطق الخطاب يأبى إلا أن يجعل صوت «التطرف»، المُراد إسكاته، ينطق فى قوله. ولعل تحليلًا لأحد رسائل فضيلة المرشد الحالى لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، ليكشف - بجلاء - عن التباين بين المقصد (المُعلن) والمآل (اللازم)؛ وعلى النحو الذى يلاشى المسافة بين «المعتدلِ» و«المتطرف» من المشتغلين تحت مظلة ذات الخطاب. فبينما الرجل حريص على أن يستند فى رسالته إلى تراث الرائد المؤسس، ورمز الإعتدال والمسالمة، الأستاذ «حسن البنا»، فإن صوت رمز العنف والمحاربة «سيد قطب» قد راح يحضر - فى الخلفية - مزاحمًا لصوت «البنا» بقوة.

فإذ تتبنى الرسالة المعنونة «وضوح الهدف والإصرار عليه...طريق النهضة» على أنه ينبغى أن يكون للإنسان - فردًا وجمعًا - ما يسعى إليه

من غاياتٍ وأهداف، مُقتديًا فى ذلك بما كان عليه النبى الكريم وصحبه الأبرار، وأن الغاية القصوى لجماعته هى «أستاذية العالم»، فإن ما يستدعيه الرجل من الأستاذ البنا، بخصوص هذه الأستاذية، لا يقدر على زحزحة الحضور الراسخ للأستاذ قطب الذى يمكن القول إنه صاحب التنظير الأوفى داخل الجماعة - لخطاب «الأستاذية على العالم»؛ محددًا لمضمونها ومعناها وما يترتب عليها من أحكام بخصوص المسلمين وغيرهم؛ وعلى النحو الذى تكاد معه أن تكون مركزًا لخطابه كله. وهكذا، فإنه وابتداءً من أن المنطق الكامن لأى خطاب قد يجد تعبيره الأجلى والأظهر عند أحد المشتغلين فى حقله، بأكثر مما يجده عند آخر، فإنه يبدو أن الإطار الذى كان قطب يفكر داخله، إنما يتجاوب - على نحو أصرح - مع المنطق الكامن لخطاب «الأستاذية»، ولكن من دون أن يعنى ذلك استحالته من داخل الإطار المُحدد لفكر «البنا». ولعل ذلك يرتبط بأن الشروط الذاتية والموضوعية التى توفرت عليها اللحظة التى أنجز فيها «قطب» عمله، قد انطوت على ما سمح لهذا الخطاب بالحصول على هذا التعبير الأجلى والأنقى.

ولسوء الحظ، فإنه يبقى أن ما ينبنى عليه هذا الخطاب لا يسمح له - مهما اختلفت أشكال التعبير عنه - إلا بأن يكون ساحة إقصاء وتنابذ، وليس حواريًا وتواصلًا. ويرتبط ذلك بحقيقة أن مفهوم «أستاذية العالم» يحيل إلى عالم هيراركى تتراتب فيه العلاقات من الأعلى فرضًا على الأدنى؛ وبما يعنيه ذلك من قيام العلاقات الواقعية بين الأطراف التى ينقسم إليها هذا العالم على مفاهيم التفوق والهيمنة والسيادة. وإذا كانت الصورة المستقرة لهذا العالم قد انبثقت مع ابتداء عصر الهيمنة الأوروبية، فإنها تبقى من قبيل الصورة المرذولة التى يسعى الكثيرون لزحزحتها ليستبدلوا بها عالمًا لا يعرف الهيمنة والتمايز، ويقوم على الشراكة والنديَّة. وهكذا فإن الصورة

التى يفكر بها فضيلة المرشد فى العالم لا تسمح إلا بإنتاج نفس الانقسام الذى يتربَّع فيه طرفٌ على قمة سلم التراتبية (فى الأعلى)، وذلك فيما يجرى التنزُّل بالآخرين على ذات السلم (فى الأدنى). فالرجل لا يفعل إلا أن يستبدل «أستاذًا» بآخر؛ وبكيفية يمكن أن يُقال معها أنه الانتقال «من عبء الرجل الأبيض» إلى «عبء الرجل المسلم»، وفى تجاهلٍ تام لحقيقة أن العالم يناضل من أجل الانفلات من ربقة هذا المنطق الذى لم يتمخض إلا عن قرونٍ من الإفقار والنهب والقتل. وهكذا فإن داعية الإسلام لا يفعل بما يطرحه، إلا تكريس أزمة العالم، بدلًا من اجتراح أفقٍ لتجاوزها.

ولعل الجواب المطروح من داخل الخطاب على السؤال المتعلق بجوهر ما سيحقق به المسلمون أستاذيتهم على العالم، لما يؤكد على هذا التكريس للأزمة. وهنا يلزم التنويه بأن جوابًا على هذا السؤال لا يَردُ فى رسالة المرشد، ولكنه يأتى من صاحب التنظير الأوفى لخطاب «الأستاذية على العالم»؛ وأعنى الأستاذ «قطب»، الذى أثار المسألة - صراحة - فى مقدمة كتابه «معالم فى الطريق». فقد مضى يقرر - فى حسم - «إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوبًا منها - أن تقدم للبشرية تقدمًا خارقًا فى الإبداع المادي، يحنى لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية.... فالعبقرية الأوروبية قد سبقتها فى هذا المضمار سبقًا واسعًا. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادى عليها!... فلا بد - إذن - من مؤهل آخر لقيادة البشرية، غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج».

وحين يدرك المرء أنه ليس ثمة من مجال للإبداع فيما يخص هذا المؤهل البديل؛ حيث إنه «لا بد فيه - على قول قطب - من التلقى عن الله»، فإن ذلك يعنى أن أستاذية المسلمين للعالم لا ترتبط بما أنتجوه من الإبداع المادى أو المادي، بقدر ما تتعلق بالسعى لإخضاع العالم - طوعًا أو قسرًا -

لما يتصورون أنه المنهج الذى تلقُّوه عن الله. وإذن فإنها الأستاذية لا ترتبط بما ينتجه الناس على الأرض، بل بالمعطى لهم من السماء؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ستكون عملًا من أعمال المشيئة التى لا اختيار للناس معها. ولعل الدليل على الطابع الإخضاعى لتلك الأستاذية يتأتى من تعيين الأستاذ «قطب» لنقيضها على أنه «الجاهلية»؛ حيث إنه لا سبيل لمن يتمرغون فى درك الجاهلية، إلا الخضوع لسادتهم الأعلين، من الذين يترقون فى معارج الأستاذية. وإذ تتعين الجاهلية، عند قطب، بما هى «إسناد الحاكمية إلى البشر»، فإن الأستاذية - وبمنطق المخالفة - تتعين بما هى «إسناد الحاكمية إلى الله»؛ فإن ذلك يعنى أن «قطب» يعيِّن طرفى الصراع على نحو لا مجال فيه إلا لمحض الخضوع والتسليم. وغنيٌّ عن البيان أنه لا مجال - ضمن سياق هذه القسمة المانوية للعالم، التى تتقابل فيها الأرض مع السماء - إلا لصراع لا بلوغ لنهايته إلا مع انتصار «النور» على «الظلمة».

وحين يدرك المرء أن خطاب الأستاذية سوف ينتهى به - مباشرة - إلى فكرة «الحاكمية»؛ بكل ما تؤدى إليه من ضروب الإقصاء والعنف (اللفظى والمعنوي) سواء أكان بين المسلمين وغيرهم، أم بينهم وبين أنفسهم، فإن له أن يقطع بأن العنف - هنا - ليس محصلة انحراف أفراد، بقدر ما هو من لوازم الخطاب. وتبعًا لذلك، فإنه ليس لأحدٍ من الخاطبين فى ليل خطاب تديين السياسة - الذى تتعالى راياته فى العالم العربى الآن - أن يعتذر بسلامة النيِّة والمقصد عما تئول إليه ضرورات المنطق، وذلك ابتداءً من أن المقصد هو ما يخضع لتوجيه المنطق، وليس العكس. وبالطبع فإنه إذا كان التعويل على النِّية والقصد يتعلق بتحديد المسئولية (فى شقيها الجنائى والسياسي) عن الحدث، فإن الأمر - فى هذا التحليل - يتعلق بتعيين المسئولية المنطقية والخِطابية عنه، إذا جاز التعبير. وهكذا فإنه لا مجال، هنا، لاتهام أحدٍ بعينه عن حوادث العنف التى لا يكاد يخلو منها قطر عربى واحد، بقدر ما هو

السعى إلى الكشف عما تئول إليه الخطابات من عنف قد لا يكون مقصودًا لغالبية حامليها من الأفراد ذوى النوايا الطيبة.

وبالطبع فإن القصد من هذا الكشف هو توجيه النظر إلى ضرورة تحرير السياسة من التفكير فيها بالدين، وبما لا بد أن يترافق مع ذلك من تحرير التفكير فى الدين ذاته من داء الإطلاقية؛ الذى هو الجذر الغائر لكل عنف.

ويبقى أخيرًا وجوب السؤال عن الكيفية التى جرى التعامل بها مع هذا الخطاب الذى لا ينتج سوف العنف والاستبداد فى شكليه التقليدى والمستحدث؛ والتى تكشف عن الانشغال بمجرد تبديل المضمون والمحتوى على السطح، ومن دون الاشتغال على نظامه العميق، وبما يسمح له بإعادة إنتاج نفسه على نحو دائم. ولعله يمكن القول إن غياب الاشتغال على المضمون يمثل ما يمكن القول إنه الفريضة الغائبة فى كل سعى لتجديد التفكير فى الإسلام.

قول عن النخبة والخطاب

> كان المشهد لافتًا حقًا.... وجوهٌ لامعة من النخبة الزاهرة فى سماء القاهرة يتحلقون، ببزاتهم الإفرنجية الأنيقة، حول فضيلة الإمام «شيخ الأزهر» الذى وقف - بردائه التقليدى اللامع - يُلقى بيانه الذى فاض بكلامٍ - يستحق كامل التقدير والثناء - حول وجوب احترامٍ حريات الاعتقاد والتفكير والتعبير والإبداع والبحث.

لكنه - ورغم حرارة بيان الشيخ وحسمه - فإنه يبقى من قبيل الاختيار للأيسر الذى يبدو أن أحدًا فى مصر لا يمارس سواه؛ والذى لا يعرف معه الجميع - للأسف - إلا الاشتغال بما يصطخب على السطح، وإهمال ما يرقد تحته فى العمق. ويتجاهل الجميع - أو حتى يجهلون - أن عالمًا جديدًا لن يخرج من بين ركام الخرائب التى تخلَّفت عن عصر مبارك إلا بالاشتغال على ما يرقد فى العمق كامنًا تحت السطح الصاخب. لكنه وحين يدرك المرء - بعد أن يشكر للشيخ بيانه النبيل - أن الأصل المهدد للحريات العامة هو - فى العمق - الخطاب الذى تقوم على حراسة أصوله المتخفية، المؤسسة نفسها التى يقف الشيخ الجليل على رأسها، فإنه لن يفهم حبور النخبة بالبيان إلا بوصفه جزءًا من تقاليدها فى التعيُّش على البيانات وحلو الكلام، وذلك

كبديل مريح عن القيام بعمل معرفى نقدى تبدو مصر فى مسيس الحاجة إليه؛ لكن نخبتها تتفلَّت منه، أو أنها حتى لا تقدر عليه.

******

فإذ وقف الشيخ الجليل يستدعى من نصوص القرآن ما يستند إليه فى تقرير مبدأ حرية الاعتقاد بعد ما بدا من انزعاج النخبة لتضييق الإسلامويين عليه، فإنه نسى أن ما يتهدد هذا المبدأ ليس نصوص القرآن، بقدر ما هو نمط الخطاب الدينى السائد الذى يجعل من نفسه دينًا، وليس مجرد قولٍ فيه. وإذ المشكلة ـ والحال كذلك ـ ليست فى نصوص القرآن، بل فى الطريقة المستقرة التى رسَّخها الخطاب للتفكير فيها، فإن ذلك يعنى أن حل المشكلة لا يكون أبدًا فى استعادة نصوص الدين السمحة، والاكتفاء بالتأثير على الجمهور بسمو بلاغتها، بل الحل يكمن فى تفكيك البنية المعرفية العميقة للخطاب الدينى المهيمن الذى يوجه النصوص لكى تنطق بما يريده منها؛ ولو كان هذا الذى يريده منها يتعارض مع ما يسعى خطاب القرآن لتثبيته. وبالطبع فإن الخطاب يمارس هذا التوجيه لدلالة النصوص من خلال جملة قواعد يفرضها، ويُلزم بالتعامل معها وكأنها من مسلمات الدين التى لا يجوز حتى مجرد التفكير فيها؛ وذلك من قبيل الناسخ والمنسوخ والإجماع والعبرة بعموم اللفظ وغيرها من القواعد التى باتت لرسوخها من قبيل ما يستحيل أن يكون موضوعًا لتفكيرٍ أو سؤال.

ومن هنا فإنه إذا كانت ظروف مصر الراهنة قد فرضت على الأزهر أن يلعب دورًا سياسيًا يؤديه عبر استدعائه من القرآن لنصوص السماحة والمودة التى يدبج بها بيانات التهدئة وترطيب الأجواء، وجمع شمل الفرقاء؛ فإن المرء يتمنى لو أنه يتجاوز ذلك إلى الوعى بدورٍ معرفى يسهم به فى دعم الاتجاهات الساعية إلى التفكيك المعرفى النقدى لبنية الخطاب

الديني المهيمن، وتعرية مضمونها الأيديولوجي، والكشف عن آلياتها المعرفية التي ترسخ بها سيادتها التي تستعصى على أى تحدٍّ. فمن دون هذا التفكيك لن يكون النص قادرًا على النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه؛ حيث البنية الراسخة هي أشبه ما تكون بالشبكة التي يجرى اصطياد النص في أحابيلها، فيعجز إلا عن النطق بالدلالة التي تظل معها الوظيفة الأيديولوجية للبنية فاعلةً، ولو كان ذلك عبر إسكات الدلالة التي تتوافق مع نظام الخطاب القرآني.

وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى الكيفية التي قرأ بها حاملو الخطاب من المفسرين آية عدم الإكراه في الدين التي اتكأ عليها شيخ الأزهر الأكبر في التأكيد على مبدأ حرية الاعتقاد. ويأتي المثال مما أورده القرطبي في تفسيره لهذه الآية؛ حيث يعدد وجوه اختلاف العلماء في قراءتها، والتي تكاد تنتهي وللغرابة - إلى أنها آية للإكراه والإجبار، وليس العكس.

فقد «قيل هي منسوخة، لأن النبي قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرضَ منهم إلا الإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَـٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَـٰفِقِينَ﴾[1]، وروى هذا عن ابن مسعود وكثيرٍ من المفسرين»[2]. وتبعًا لذلك فإنه لا مجال لتفعيل حكم عدم الإكراه؛ ابتداءً من أن الآية التي تنطق به هي موضوع للنسخ الذي هو - حسب أحد الآباء المؤسسين للخطاب الأشعري المهيمن - «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطابٍ آخر، على وجهٍ لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع

---

(١) (سورة التوبة: الآية: ٧٣).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج ٤ (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٨٠.

الحكم بعد ثبوته»[1]. وهكذا فإن اعتبار آية عدم الإكراه منسوخة يعنى أن حكمها قد بات مرفوعًا، ولم يعد فاعلًا لأن معنى النسخ يعنى رفع الحكم بعد ثبوته؛ وبمعنى أنه النفى الكامل لدلالة عدم الإكراه عن الآية.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لم يختلف كثيرًا عند من قالوا إنها «ليست منسوخة»؛ حيث إنهم قد قيدوا حكمها، فجعلوه مخصوصًا مُقيدًا، وليس عامًا مطلقًا. فقد مضوا إلى أنها «إنما نزلت فى أهل الكتاب خاصة، فإنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية»[2]. وهكذا فإنهم لم يكتفوا بتخصيص حكم الآية بأهل الكتاب، بل جعلوه مشروطًا بأدائهم للجزية؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان إكراههم إذا لم يؤدوها. وبحسب هؤلاء، فإن «الذين يُكرَهون هم أهل الأوثان، فلا يُقبل منهم إلا الإسلام، فهم الذين نزل فيهم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ﴾»[3]. وإذن فإنه القول بأن الآية ليست منسوخة فى حق أهل الكتاب فقط، ولكن عدم نسخها فى حقهم ليس مطلقًا، بل موقوفًا على شرط أداء الجزية، وأما فى حال أهل الأوثان، فإنها منسوخة مطلقًا. وعلى أى الأحوال، فإن ثمة من سيبلغ إلى حد اعتبار تلك الآية منسوخة فى حق الجميع بما فيهم أهل الكتاب؛ حيث إن آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[4] نزلت، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب، ثم إنه نسخها، فأمر بقتال أهل الكتاب فى سورة براءة»[5]. وهكذا فإن الأمر قد

---

(١) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجى بمصر) القاهرة ١٩٥٠، ص ٣٣٩.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤ (سبق ذكره)، ص ٢٨١.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

(٤) (سورة البقرة: الآية: ٢٥٦).

(٥) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

انتهى إلى المحاصرة الكاملة للآية لكى لا تنطق إلا بما يقوله الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن.

وإذا كان إخضاع الآية لقاعدة النسخ (سواء أكانت منسوخة على قول البعض، أم غير منسوخة على قول آخرين) قد آل إلى تثبيت دلالة الإكراه، فإن قراءتها بقاعدة «سبب النزول» سوف تئول إلى تثبيت ذات الدلالة تقريبًا. ومن هنا إن الأقوال الثلاثة التى أوردها «القرطبي» كسببٍ لنزول الآية تتضافر جميعًا فى توجيه دلالتها نحو تثبيت الإكراه. ويتفرع ذلك عن حقيقة أنها تجعل حكم عدم الإكراه منحصرًا فى أفرادٍ محددين، شهدوا وقائع بعينها؛ وعلى النحو الذى يؤدى إلى أن حكمها يتعلق فقط بمن نزلت فيهم، ولا يتجاوزهم إلى من سواهم.

فقد روى ابن عباس أن هذه الآية قد «نزلت فى الأنصار، (حيث) كانت تكون المرأة مقلاتًا (أى لا يعيش لها ولد)، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّده، فلما أُجليت بنو النضير، كان فيهم كثيرٌ من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله تعالى ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾»[1]؛ وبما يعنيه ذلك من أن حكم عدم الإكراه يتعلق بهذه الطائفة المحددة المخصوصة من أبناء الأنصار المتهودين الذين كانوا هناك فى لحظة بعينها، وأما كل من سواهم فإنهم ليسوا من المشمولين بفاعلية هذا الحكم الذى يتوقف عن الاشتغال مطلقًا بعد زوال سبب نزوله لغياب الطائفة التى يتعلق بها.

وهناك من جعل نزولها، لا فى الأنصار، بل فى «رجلٍ منهم (أبو حصين) كان له ابنان، فقَدِم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم الابنان، فدعوهما إلى النصرانية، فتنصَّرا، ومضيا

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

معهم إلى الشام، فأتى أبوهما إلى رسول الله مشتكيًا أمرهما، ورغب أن يبعث رسول الله من يردهما، فنزلت ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾، ولم يؤمر يومئذٍ بقتال أهل الكتاب»[1]. وإذ يبدو - هكذا - أن حكم عدم الإكراه ينبنى على عدم ورود الأمر بعدم قتال أهل الكتاب، فإن ما قيل من ورود الأمر بقتالهم فى سورة براءة لاحقًا، لن يكون له من معنى إلا إسقاط حكم عدم الإكراه. وثمة أخيرًا من مضى إلى أنها نزلت «فى السبى متى كانوا من أهل الكتاب لم يُجبروا إذا كانوا كبارًا، وإن كانوا مجوسًا صغارًا أو كبارًا أو وثنيين، فإنهم يُجبرون، لأن من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين، ألا ترى أنهم لا تؤكل ذبائحهم ولا تُوطأ نساؤهم، ويدينون بأكل الميتة والنجاسات وغيرها، ويستقذرهم المالك لهم، ويتعذر عليه الانتفاع بهم من جهة الملك، فجاز له الإجبار»[2]. وإذن فإنه النزول بمن يشملهم حكم عدم الإكراه إلى مجرد سبايا أهل الكتاب، مع اشتراط أن يكونوا كبارًا، وأما غير هؤلاء فإن الإكراه فى حقهم واجب، لكى يتيسر الانتفاع بهم من جهة المِلك. وهكذا فإن قراءة آية عدم الإكراه بواسطة قاعدتى النسخ وسبب النزول تئول إلى فتح الباب أمام الإكراه من خلال يتيحانه من اشتغال آليات تخصيص الدلالة وقصرها على فئة مخصوصة لا تتجاوزها إلى غيرها.

ولعل أغرب ما جاء فى تفسير هذه الآية هو ما قيل من أن معناها «لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبرًا مُكرهًا»[3]؛ وبمعنى أن قوله تعالى ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ يعنى أن الله نفسه ينفى وصف الإكراه عن فعل إجبار المرء على تغيير دينه؛ لأنه يقرر أن الفعل لا يكون إكراهًا طالما أنه يتعلق

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

بتغيير الدين إلى الإسلام بالذات. فارتباط الفعل بالدين - ولو كان فعل إجبار - ينفى عنه وصف الإكراه. هنا يتجاوز الأمر تخصيص الدلالة أو قصرها على فئة بعينها إلى نفى دلالة عدم الإكراه بالكلية. فإن آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ تعنى حسب هذه القراءة - أن الله يقرر بنفسه أن الإجبار على تغيير الدين ليس إكراهًا؛ لأن الله ينفى عن الفعل - ولو كان جبرًا - وصف الإكراه طالما أنه يكون على الدين.

وهكذا فإن الخطاب يقوم بإحكام قيوده حول النص، وبكيفية لا يكون معها قادرًا على النطق خارج ما تقتضيه التحديدات الصارمة لتلك القيود. ولقد بدا أن صرامة تلك التحديدات تبلغ إلى حد أنها لا تسمح للنص إلا بالنطق بما يريد الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن، وتظل هذه القيود التى تتمثل فى قواعد وآليات معرفية (كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والتخصيص والقصر وغيرها) بمثابة الطرق التى تمر عبرها كل عمليات فهم النص وقراءته. بل إنه يجرى النظر إلى أى فهم يتحقق من خارج هذه الطرائق على أنه من «عبث العابثين وزيغ الزائغين، وجراءة القائلين على الله بغير علم»[1]. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الأزمة ليست فى «القرآن»، بقدر ما هى فى «الخطاب» الذى يحدد - وعلى نحوٍ خفى كل عمليات التلقى القرائى له. ويعنى ذلك وجوب تفكيك هذا الخطاب على النحو الذى يسمح للقرآن بإنتاج الدلالات المنفتحة التى تتفق مع نظام خطابه؛ وبما يؤثر فيه ذلك من الصراع جليًا بين الخطاب وبين القرآن. إذ الحق أن نوع الدلالة التى يوجه الخطاب إلى إنتاجها، إنما تبقى - بحسب ما بدا فى قراءة آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾- من قبيل الدلالة ذات الطابع

---

(١) محمد عبد الفضيل القوصي: رؤية إسلامية فى قضايا العصر، (دار السلام)، القاهرة، ط ١، ٢٠١٢، ص ٤٢.

الإقصائى المغلق، فى مقابل ما يبدو أنها الدلالة المنفتحة التى يدور عليها خطاب القرآن.

حين يقفز الشيخ الجليل فوق كل ذلك الذى فرضه الخطاب من قيودٍ أصبحت تراثًا تقوم مؤسسته على حراسته، وتستهدف كل من يقوم على تفكيكه بالقصف والإدانة، ويستدعى النص القرآنى معزولًا عن السياقات التى فرضها الخطاب لقراءته وفهمه، فإن ذلك يعنى أنه لا يبغى إلا دغدغة مشاعر سامعيه من نخبة الأفندية القاهرية الذين لم يكن أمامهم إلا أن يُظهروا حبورهم ببلاغة الشيخ الناعمة، بعد أن أزعجهم الإسلاميون بغطرستهم وبلاغتهم الخشنة.

****

فقد كان حاضرًا فى خلفية المشهد الذى تصدَّره الشيخ الجليل، ذلك الصعود الكاسح لجماعات الإسلام السياسى على العموم؛ وبرز منهم بالذات أولئك الذين يجعلون من أنفسهم وكلاءً حصريين للسلف، بما يدور عليه خطابهم من وجوب مراقبة الأفراد وزجرهم (وبما يعنيه ذلك من تصور السبيل إلى الخروج من المأزق المصرى الراهن يقوم فى ضرورة مراقبة المجتمع، وليس السلطة التى أرهقته باستبدادها وفسادها؛ وهو ما يكشف عن غياب أى فهم لطبيعة الأزمة المصرية، ويئول ـ وللمفارقة ـ إلى تكريس ذات السلطوية المنفلتة، التى تردت بمصر إلى ما تعيشه من تأزم خانق). وحين أفزع هذا الصعود نخبة الأفندية القاهرية (المبعثرة على المقاهى والفضائيات)، فإنها ـ وقد وجدت نفسها وحيدة فى الميدان ـ راحت تتلفت بحثًا عن سندٍ، لم تجده إلا فى السلطة الرمزية للشيخ الجليل الذى تجاوب معها فى شدتها. فما الذى كان بمقدور هذه النخبة أن تفعله؟ وهى التى لا تعرف إلا العيش فى ظل راعٍ يسند رؤاها أو حتى يفرضها على

القطعان البائسة من جمهورٍ تعيس. فإنها، وإذ تبلورت عند مطالع القرن التاسع عشر كمجرد مطية لدولة حداثة الجنرال أو الباشا، قد اعتادت أن تجد سندها فى تلك الدولة (بما هى أداة إكراه وقهر). وبالطبع فإنه لم يكن لها - مع التوعُّك الراهن لتلك الدولة - أن تعوِّل على المجتمع؛ وكيف لها أن تعوِّل عليه، وهى التى أرادت له - ومنذ البدء - أن يكون، بل وأن يظل تقليديًا أو حتى وديعًا وجاهلًا لكى تسهل سياسته ويترسخ إخضاعه، فأخلص لها وحافظ على تقليديته، أو حتى على جهله ووداعته.

وبالطبع فإن للمرء أن يتساءل: لماذا - إذن - انزعجت هذه النخبة حين جاء تعبير المجتمع عن نفسه فى الانتخابات البرلمانية والرئاسية الأخيرة، مؤكدًا على استمراره تقليديًا كما أرادت له؟ فما الذى فعلته له لكى لا ترى منه هذا الذى أزعجها، أو حتى أفزعها؟

******

كان المطلب الرئيس للمؤسس الأول لما يُقال إنها الدولة الحديثة (أعنى محمد على باشا) هو - وببساطة بالغة - أن يبنى قاعدة للقوة، يكون مركزها مصر، ليتمكن من تحقيق طموحه فى وراثة إمبرطورية آل عثمان المتداعية. ولأنه بدا أنه ليس ثمة من وجود للقوة إلا عند جيرانه الأوروبيين على الضفة الأخرى من البحر، فإنه قد راح يعبر البحر الفالق ساعيًا (بابتعاث البعوث واستقدام أهل الاختصاص عند الفرنجة) إلى الإمساك بعناصر قوتهم (سلاحًا وتقنية وتنظيمًا). وهكذا فإنه كان الانشغال بامتلاك أدوات القوة ونتاجاتها (المادية الصلبة)، وليس أسبابها وأصولها (النظرية والفكرية الناعمة). وبالطبع فإن ذلك هو ما يناسب انشغال رجل السياسة الذى ينصبُّ على النقل العاجل للملموس والجاهز، وليس على تأسيس النظر الذى يقف وراءه، ولقد كان على النخبة، التى اصطنعها الباشا

على عينه، أن تصوغ خطابها على النحو الذى يلائم هذا المطلب الرئيس لدولته. وهكذا فإنها وقد اصطنعت خطابًا يؤسس لكيفية اشتغال دولة الباشا، فإن المرء يلحظ أن جوهرية الطابع الأداتى لهذا الخطاب قد كانت كاملةً؛ وبمعنى أن الخطاب لم يقف عند حدود المقاربة الأداتية للحداثة وحدها، بل وقارب المجتمع على نحو أداتى أيضًا. وهكذا فإنه قد ظل - وللآن - يطلب من الحداثة «قوتها» من دون «عقلانيتها»، بمثل ما كان - ويظل - يطلب من المجتمع «قوة عمله» من غير «أنوار وعيه». ومن هنا إن هذا الخطاب لم يجاوز حدود السعى إلى تركيب قشرة حداثية هشة (تُستعار جاهزة) فوق بنية تقليدية ضاربة الجذور، وتنتمى إلى أفق تفكير يغاير بالكلية ذلك الأفق الذى جعل إنتاج الحداثة ممكنًا. وغنيٌّ عن البيان أن الحرص على إبقاء المجتمع تقليديًا فى الأسفل إنما يرتبط - وعلى نحو جوهرى بتصوره كمجرد أداة لتشغيل عناصر القوة المُستفادة من الحداثة. وفى كلمة واحدة، فإنه فيما كانت الحداثة هى «مصدر» القوة، فإن المجتمع كان هو أداة تشغيلها. هكذا شاءت دولة الباشا، وهكذا تجاوب معها الخطاب؛ ومن هنا أنهما معًا (أعنى الدولة والخطاب) لم يعرفا إلا محض تفريخ الإكراه والعسف (وعلى النحو الذى يطفح به سطح المشهد الراهن من دون تمييز بين ليبراليه وإسلامييه). ورغم السقوط المدوى لدولة الباشا (ولكل ما تناسل منها)، فإن أداتية الخطاب قد ظلت (بجناحيها الحداثى والتقليدي) تعيد إنتاج نفسها للآن.

فالحق أن نظرة على المشهد المصرى الراهن تكشف عن أن الجميع على سطحه لا يزالون يمارسون على نفس النحو الأداتي. ولسوء الحظ، فإن جماعات الإسلام السياسى التى اختارها المجتمع لإدارة شئونه فى الانتخابات الأخيرة، هى وللمفارقة - الأكثر رسوخًا فى الاشتغال بالمنطق الأداتى للخطاب، وذلك ابتداءً من حقيقة أن خطاب هذه الجماعات هو

محض نسخة معاصرة من رؤية دينية تقليدية مهيمنة تنبنى على مفهوم الفاعل الأوحد الذى يقف بالبشر عند حد كونهم مجرد أدواته التى يفعل بها؛ والتى ارتبطت هيمنتها بأسباب سياسية راحت تتخفى وراء قداسة الدين، ولعل قراءة لما قام به أحد أكبر الأحزاب السلفية من استبدال شعاره بصور مُرشحاته من النساء فى لافتات دعايته الانتخابية، لما يكشف عن امتداد رؤيته للمرآة كأداة للرجل (كفرد) فى الفضاء الخاص، إلى كونها أداة له (كحزب) فى الفضاء العام. وحين يُضاف إلى ذلك أن المُخاصم الأكبر للحداثة «سيد قطب» قد تسامح ـ فى «معالم فى الطريق» ـ مع الجانب الأداتى (العلمى التقني) منها (وإلى حد ترخيصه بالنقل عنها)، فإن بإمكان المرء أن يدرك مدى عمق تجذُّر «الأداتية» فى بنية خطاب تلك الجماعات. ومن هنا ما يلزم التأكيد عليه من أن هذا الخطاب لا يمثل خروجًا من المأزق الراهن، بقدر ما يمثل تكريسًا له. وبالطبع فإنه يبقى لزوم التنويه بأنه، وحتى على فرض أن نظرية «الفاعل الأوحد» ـ وهى الجذر العميق لأداتية الخطاب (فى وجهيه التقليدى والحداثي) ـ قد تبلورت إفرادًا لله بالفعل، فإن ما أدت إليه من تخفى المستبدين والطغاة وراء الله، وذلك من خلال تخليصهم من مسئوليتهم عن أفعالهم الباطشة، ووضعها على كاهل الله الذى سيكون هو المسئول وحده عن أفعالهم لأنه هو خالقها، ليكشف عن أن الدينى (النبيل) قد أصبح قناعًا للسياسى (الرذيل).

ولعل مرويات التاريخ لم تقصد بما حفظته من توجُّه أحدهم بخطابه للحسن البصرى قائلًا: «يا أبا سعيد... هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأكلون أموالهم ويقولون: إنما أعمالنا تجرى على قَدَرِ الله»، إلا الكشف عن الدور السياسى الفظ الذى تغطى عليه نظرية الفاعل الأوحد؛ حيث يرد الملوك أفعالهم الباطشة إلى ما يقولون إنه قَدَرُ الله (وفعله) ليتحللوا من مسئوليتهم عنها. ورغم أن الشيخ البصرى لم ينخدع بهذا التلاعب، وأصر

على إثبات أن أفعال هؤلاء الملوك الباطشة من صنعهم ليؤكد مسئوليتهم عنها، ولو كان ذلك على حساب نظرية «الفاعل الأوحد»، فإن ما جرى بعد ذلك يكشف عن أن «مراوغة الملوك» فى التخفى وراء الفاعل الأوحد، قد استحالت إلى قاعدة راسخة تستعصى على الانكسار. وفضلًا عما تتيحه هذه النظرية من تحصين الملوك ضد المساءلة، فإنها تنطوى على السعى إلى طرد الناس من ساحة الفعل السياسي؛ وعلى النحو الذى يُجليه ما مضى إليه «حجة الإسلام» الكبير - أبو حامد الغزالى من أن فعل تعيين الناس للحاكم هو من قبيل الفعل المنسوب إليهم على المجاز، وليس فعلهم على الحقيقة. ولأن ثمة من سيذهب إلى القطع بأن هذا الذى مضى إليه «حجة الإسلام» إنما يتسق مع اعتقاده فى أن الله هو الفاعل على الحقيقة، فإن ما سيصرح به «الحجة الكبير» من أن «القوة» أو - بلفظه - «الشوكة» كانت هى المُحدد لكل ما جرى بخصوص السياسة فى الإسلام، لما يكشف عن أن فعل «الله» إنما يجرى استدعاؤه - فى هذا السياق - ليشتغل كمجرد قناعٍ لإخفاء فعل «القوة».

ولسوء الحظ فإن هذه النظرية (عن الفاعل الأوحد) تظل - بجانبيها المتعلقيّن بتحصين الملوك وطرد الناس من ساحة السياسة - تمارس للآن هيمنة لا يمكن تحديها على نحو جدي. ويرتبط ذلك - لا محالة - بحقيقة تحوُّلها من «قصد سياسي» إلى «معتقد ديني». وغنيٌّ عن البيان أن هذا «المعتقد الديني» ذو الأصل السياسى كان هو الذى يقف وراء ما جرى فى ميدان التحرير - فى نفس الليلة التى تنحى فيها مبارك - حين رفع الإسلاميون شعارهم: «الله وحده هو الذى أسقط النظام». وهنا فإن «المعتقد الديني» كان يعود إلى «أصله السياسي». لكنه كان يعود على نحو راح يتوافق مع ما استقر عليه خطاب النخبة (الحديثة!) من النظر إلى المجتمع على أنه مجرد أداة؛ وفقط فإنه كان يجرى التحوُّل به من أن يكون

أداة لدولة الباشا ونخبته، إلى أن يكون أداة لله أو لهم، بوصفهم وكلاءه بالأحرى. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان المصريون هم «الأدوات» التى أسقط الله بها مبارك عن السلطة، فإنهم سيكونون «أدواته» التى سيرفع بها الإسلاميين ليأخذوا مكانه. لكنه يبقى أنه حين يكون الله هو الذى رفع الإسلاميين إلى السلطة من خلال أدواته، فإن من سيحاولون إنزالهم عنها، لن يكونوا - بحسب ما قال أحد دعاتهم أخيرًا - إلا خوارج معاندين لحكم الله، ومستحقين لذلك لنفس جزاء المفسدين فى الأرض (من التقتيل والصَّلب من خِلاف). وهكذا يظل الخطاب - حداثيًا وتقليديًا - يتنزَّل بالناس إلى مرتبة «الأدوات» ويرفض أبدًا إنزالهم منزلة «الذوات» التى لها أن تقرر وتختار. وهنا يقوم المأزق الذى يجابه فيالق الإسلاميين الساعين إلى وراثة الدولة الراهنة، التى يثور عليها الناس؛ وأعنى من حيث لن يسمح لهم خطابهم الراسخ إلا بإعادة إنتاج هذه الدولة من جديد، ولو كان ذلك من خلال استبدال براقع القداسة، بزخارف وإكسسوارات الحداثة.

وأخيرًا فإنه إذا كانت خطاب «الأداتية» - الذى يقوم على النظر إلى البشر كمحض «أدوات»، لا «ذوات» - قد تبلور - فى القديم والحداثة - كمطلب وحاجة سياسية، وجعل منه فقيه السلطان (ووريثه المثقف الحديث) مبدأً وأصلًا ثقافيًا يمارس حضورًا راسخًا يستعصى على الغياب، فإنه لن يكون ممكنًا من غير تجاوز تلك الأداتية (فى حقلى الممارسة والخطاب) بناء العالم الذى يطمح الناس إليه ويبذلون من أجله الدماء، بل إنها - وهى الثابت الذى يقوم عليه الخطاب - ستظل منتجة لموجاتٍ جديدة من الاستبداد والعنف.

وبالطبع فإنه يلزم التنويه بأن هذا التجاوز يبقى فى حاجة إلى نوع من الاشتغال (المعرفى النقدي) المجاوز لما يزدحم به المشهد المصرى الراهن من الصخب السياسى والأيديولوجى الزاعق الذى لا يزال مشغولًا بالمضمون على حساب النظام؛ وهو أصل الأزمة وجذرها الغائر.

فى تجديد الخطاب بين المضمون والنظام

رغم ما يدنو من القرنين على ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه فى العالم العربي، فإن هذا التجديد- وككل شيء فى هذا العالم التعيس- قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملًا وشاملًا؛ وعلى النحو الذى ظهر جليًا مع الصعود الكاسح ـ فى أعقاب ثورات العرب ـ لجماعات الإسلام السياسى التى هى على نحوٍ ما ـ الوريث التاريخى لمحاولات التجديد الممتدة منذ القرن الثامن عشر.

فقد بدا أن هذه الجماعات قد ارتدت ناكصةً إلى ما يمكن القول إنه إسلام ما قبل العقل؛ الذى هو إسلام الانفعالات والتعصبات والغرائز الأولية الذى جعل من دول الثورات ساحة للإقصاء والدماء. وعلى الدوام، فإن هذا الإخفاق يؤدى بالعرب ـ ولو على نحوٍ ضمنى إلى استعادة «السؤال» الذى يعد- تاريخيًا معرفيًا- من إرهاصات «الحداثة» ومقدماتها الباكرة. وهكذا فإن السؤال الذائع: لماذا تخلَّف المسلمون، ولماذا تقدَّم غيرهم؟ ـ وهو سؤال الحداثة الباكر الذى لم يغادر أرض العرب منذ انغرس فى التربة المصرية ـ مع نابليون ـ عند بدايات القرن التاسع عشر ـ قد

كان هو السؤال الذى فرض نفسه على اللحظة التى بدا لهم فيها، أو حتى لبعضهم، أنهم يغادرون ـ وللغرابة ـ عالم «الحداثة» إلى مابعدها.

وإذ يبدو أن بعضًا من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يئول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوّه والالتباس؛ وهو التشوّه الذى يطال- لسوء الحظ- دلالة الثلاثى المفاهيمى (التجديد ـ الخطاب ـ الدين) الذى يتركَّب منه هذا العنوان الرئيسي: «تجديد الخطاب الديني». وإذن فالأمر يتعلق بوجوب إعادة النظر؛ ليس فقط فى الدوال اللفظية الثلاثة التى يتألف منها هذا العنوان، بل وفى طبيعة العلاقة التى تقوم ـ بحسب ما يكشف التحليل ـ بينها؛ والتى هى علاقة المجاورة. ولسوء الحظ، فإن «المجاورة» هى أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقرًا، إذا جاز أصلًا أنها علاقة. إذ الحق أن تلك «المجاورة»؛ وأعنى من حيث هى آلية الخطاب العربى الرئيسة فى مقاربة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هى أحد أهم الجذور المُغذية لأزمته الضاغطة التى لا يزال يتخبط فيها. حيث المجاورة لا تحيل إلى ما هو أكثر من أن مفهومًا يقف إلى جوار آخر؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما هى علاقة خارجية محضة. وغنيٌّ عن البيان أن كون العلاقة بين مفهومين، أو أكثر، هى ذات طابع «خارجي» إنما يعنى أن الواحد منهما يظل وحدة مصمتة ومغلقة على ذاتها؛ وبحيث لا يكون ممكنًا أن ينفتح الواحد منها على الآخر مؤثرًا فيه ومتأثرًا به فى سياقٍ تفاعلي، يسمح للمفهوم أن يتخارج من ذاته ليتواصل مع الآخر، بدل أن يتناحر معه بحسب ما هو حاصلٌ حتى الآن. وضمن سياق هذه العلاقة التجاورية التى تعد الأكثر صورية وفقرًا ـ لأن المفهوم ـ فى إطارها ـ لا يملك إلا أن يقوم إلى جوار غيره، منكفئًا على ذاته، ومسجونًا داخل أسوار عزلته ـ فإنه لا بد من توقُّع أن يكون التجديد مجرد عملٍ خارجى لا يطال

أبدًا ما يتعدى حدود سطح الخطاب؛ وبمعنى أنه لا يتجاوز كونه مجرد طلاءٍ يستهدف «التجميل» وليس فعلًا معرفيًا يصنع «التغيير». ويرتبط ذلك بأن فعلًا يستهدف «التغيير» حقًّا، لا بد له من تجاوز السطح إلى ما يقوم تحته من الأصول العميقة المؤسِسة.

وابتداءً من ذلك، فلعله يجوز القول بأن المأزق الأعتى لما جرى الاصطلاح على أنه خطاب التجديد إنما يتأتى من أنه لم يتجاوز حدود القول المعلن على السطح (أو المضمون) إلى ما يرقد تحته من الرؤى والتصورات الحاكمة. إذ يبدو أن عدم الوعى بهذه الرؤى والتصورات الحاكمة هو ما سيجعل المجددين المسلمين لا يفعلون تقريبًا إلا محاولة إجبار ما ينتمى إلى مجالٍ بعينه على الوقوف إلى جوار ما ينتمى إلى مجالٍ مغاير - أو حتى مناقضٍ - له بالكلية. وليس من شكٍ فى أن ذلك - بالذات - هو ما سيجعل الطهطاوى يضع «تدبير السياسة الفرنساوية» القائم على «أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هى قانونٌ مقيَّد»[1]، إلى جوار «تدبير الدولة المصرية» القائم على «أن للملوك فى ممالكهم حقوقًا تسمى بالمزايا، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه فى فعله مسئولية لأحدٍ من رعاياه»[2]. ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلى فى مسألة بعينها - لحقيقة أن الطهطاوى لم يفعل - على العموم - إلا أن طلب من التراث الأشعرى أن يرقد فى سلام - كمكوِّن جوانى - تحت زخارف الممارسة الحديثة - كمكوِّن برانى - ليتشاركا معًا

---

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، دراسة وتعليق: محمود فهمى حجازي، (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٢٩.

(٢) الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، دراسة: مصطفى لبيب عبد الغني، (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣٥٤.

فى بناء خطابه الذى لا يزال يشتغل ـ فى عالم العرب ـ للآن. وهكذا فإن مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» ـ ذو الأصل المعتزلى الذى استخدمه الطهطاوى كجسرٍ ينقل بواسطته ممارسة المُحدثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاور مع مبدأ «نفى السببية» الأشعري؛ القاضى بأن «التأثير فى الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى وأن إطلاق لفظ المؤثر على السبب إنما هو باعتبار الظاهر»[1]. وكان ذلك يعنى أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقبيح العقليين) عليه أن يشتغل إلى جوار مبدأ «نفى السببية» المناقض له؛ وعلى النحو الذى بدا معه أنه خطاب النقائض المتجاورة.

ولعل هذه النقائض المتجاورة هى ما ستقوم وراء ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده من وضع عقيدة الأشعرية (فى الصفات) إلى جوار اعتقاد المعتزلة (فى العدل)، فى محاولته الرائدة لتجديد علم العقائد التى باشرها فى «رسالة التوحيد». وذلك فضلاً عن أنه قد كان بعينه هو ما تقصد إليه الدعوة إلى «فتح باب الاجتهاد» التى لم تكن تعنى إلا محاولة ترميم البنية القديمة، مع استمرار التفكير من داخلها قائمًا هو نفسه. وهنا يلزم التنويه بأن استمرار التفكير ضمن ذات البنية القديمة قد كان من أهم العوائق التى حالت دون إنتاج «تجديدٍ» فعَّال يخرج بواقع العرب من أزمته، إذ تظل البنية الكلية قادرة؛ ليس فقط على تحييد كل اجتهادٍ جزئي، بل وتحويله إلى أحد العناصر التى تطيل بها أمد بقائها؛ وذلك بسبب ما تخايل به من قدرتها على التجاوب الدائم مع كل جديدٍ ومُستحدث. وهكذا تنكشف الطريقة التى انفتح بها «باب الاجتهاد» ـ فى العصر الحديث ـ عن مفارقة «التجديد» الذى يئول إلى إطالة أمد بقاء «القديم»، بل وحتى إدامة وجوده.

---

(١) الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: عماد بدر الدين أبو غازى (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٣٢.

ومن جهة أخرى، فإنه يمكن القول ـ ضمن ذات السياق ـ بأن «خارجية» العلاقة لا تحدد فحسب علاقة التجديد بالخطاب، بل وكذلك علاقته بالوصف «ديني» الممنوح له. فالمرء يلاحظ أن وصف «الديني» لا يقدر على أن يستغرق الخطاب المهيمن فى عالم العرب؛ حيث تبقى نفس ثوابت ما يُقال إنه الخطاب الدينى وهى الأهم فى أى تحليلٍ للخطاب لا محالة ـ راقدةً تحت كل ضروب الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية التى تشتغل فى عالم العرب، الأمر الذى يعنى أنها تستغرق «الديني» مع غيره، وأنه ـ لذلك ـ ليس إلا أحد الأقنعة الخارجية التى يشتغل من تحتها الخطاب. ولسوء الحظ، فإن حضور الدينى كمجرد قناعٍ للخطاب يتحول به من كونه «دينًا» ليصبح مجرد «أيديولوجيا». ولسوء الحظ، فإن الدين، وغيره من المفاهيم، يتحول ـ ضمن سياق الأيديولوجيا ـ إلى ساحات يتقاتل الفرقاء المُتأدلجون فوقها، وعلى النحو الذى تفقد معه تلك المفاهيم إمكانية أن تؤدى وظيفتها الأصيلة كإطارات للفهم العقلانى المُنضبط للواقع؛ وبما يؤكد على الحضور الفقير لها[1]. وهنا يلزم التنبيه إلى أن هذه الأدلجة تقوم على ضربٍ من الاشتغال المعرفى الفقير، الذى يتكأ على تراثٍ راسخ لم يعرف فيه عقل العرب إلا إلحاق الفرع الحادث بأصله الثابت بالنقل (عن السلف أو الغير)؛ وبما يعنيه ذلك من معرفة دائرية مغلقة، تحققت لها السيادة على مدى القرون، ولا تسمح بإنتاج أى جديد. وهكذا لا يغادر العرب ساحة تراثهم، حتى وهم يتجمَّلون بما تنتجه لهم الحداثة من فيض الزخارف والإكسسوارات؛ وأعنى من حيث إن ما يفعلون

---

(١) ولعل ذلك ما يكشف عنه ما جرى من صعود جماعات الإسلام السياسى التى أظهر تسربلها بخطاب الدين أنها لا ترى فيه إلا محض أيديولوجيا تسعى بها إلى السيطرة على المجال العام. وغنيٌّ عن البيان أنه ليس هناك ما يمكن النظر إليه على أنه إفقارٌ للدين أكثر من تحويلة إلى أداة «هيمنة» بدل أن يكون وسيلة «تحرر».

(الآن) من تسكين الوقائع ضمن قوالب الأيديولوجيا (الحديثة)، هو محض تنويعٍ على ما كان يفعله سلفهم الصالح من إلحاق النوازل بالأصول (القديمة). وهنا تحديدًا تقوم أزمة «التجديد» التى لا سبيل إلى تجاوزها إلا بإمساك الوعى بما يرقد تحت الأقنعة المتعددة للخطاب، وإلا فإن الأمر لن يتجاوز حدود لعبة تغيير الأقنعة وتبديلها على سطحه؛ وهى اللعبة التى برع فيها الخطاب العربى الحديث بالذات.

وهنا فإن ما يبدو من كون مفهوم «الخطاب» هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثى المفاهيمي؛ وأعنى من حيث يبدو كالجامع بين «التجديد» الذى يكون ممارسة عليه من جهة، وبين «الديني» الذى يكون وصفًا لمضمونه ومحتواه من جهة أخرى، لا بد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولًا من وطأة التشوّه والالتباس.

ولعل وصف الالتباس الذى يطال مفهوم «الخطاب» فى العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه يرتد والخطابة، إلى جذر لغوى واحد؛ الأمر الذى يتيّسر معه للبعض أن يختزل «الخطاب» فى مجرد «القول» لغة وبلاغة. وتبعًا لذلك فإنه يجرى اختزال الخطاب فى «منظومة البيان بكل قوالبها وقنواتها؛ أعنى ما يشمل الخطبة والدرس والفتوى والكتاب والمقال، وما يتسع لغيرها من كل قوالب العرض لمضامين العرض»؛ حيث «المُستهدف ليس المضمون الذى جاءنا من الله، وإنما الوعاء الذى نقدم فيه هذا المضمون للناس». وعلى الرغم من أن لفظ «الخطاب» إنما ينطوى على معنى «القول» لا محالة، فإن دلالته «كمفهوم» إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه من بنية ونظام يفسران «القول» ويتجاوزانه إلى ما سواه. ومن هنا ما يتسمان به من شمول وكلية يرتقى معها «الخطاب» إلى حدود المفهوم «المعرفي» القادر على أن يهب العقلنة والتفسير لكل ما يتحقق فى فضائه من أفكارٍ وممارساتٍ جزئية.

فالحق أن مفهوم الخطاب يعد أحد أكثر المفاهيم تأسيسيةً ومركزية فى سياق التطور الراهن للعلوم الإنسانية؛ وبكيفية بدا معها أن تحليل الخطاب هو مركز الدرس، ليس فى الحقل الخاص بتلك العلوم، على تنوعها فقط، بل وحتى فيما يخص حقول الدرس الفيزيائى والبيولوجى وغيرها. ويتميز المفهوم بالاتساع الكبير فى مجال الدلالات التى يشير إليها؛ وإلى الحد الذى يبدو معه أن لا شىء يفلت من حدِّه الرحيب. فهو يشير من جهة إلى القول «الملفوظ» أو «المكتوب»، وإلى ما يقف وراء هذا القول مما لا يكون ملفوظًا أو مكتوبًا من جهة أخرى[1].

ورغم ما يبدو- والحال كذلك- من أن صرف دلالة الخطاب إلى مجرد «القول» ولاشيء سواه، إنما يئول إلى ابتذاله؛ وأعنى من حيث ينتهى إلى تغييب كل ما يجعله منتجًا لمعرفة حقِّة، فإن كثيرين من ذوى الوعى الساذج والفهم البليد، لم يجاوزوا بفهمهم لمقولة «تجديد الخطاب الديني» حدود السعى إلى «تغيير» أسلوب القول، وتحديث لغة «الوعظ»؛ وبكيفية كان لا بد معها أن تكون «المرجعية» فى التجديد لأصحاب الصفة والشأن فى إدارات «الإرشاد والوعظ» التابعة لوزارات الأوقاف والشئون الدينية العربية من جهة، ولمن جرى الاصطلاح من جهة أخرى، على أنهم «الدعاة الجدد» الذين لم يعرفوا من «التجديد» إلا أنه الاستثمار الأمثل لأدوات وأساليب التواصل الحديثة فى توصيل المضمون والمحتوى القديمين[2].

---

(١) ولسوف يجرى استخدام الخطاب ـ فى إطار هذا التحليل ـ بما هو هذا الحضور الشفاف الذى لا يكون ملفوظًا أو مكتوبًا وراء القول؛ مع ملاحظة أن هذا القول لا يكون ممكنًا دونه.

(٢) ويتفرع ذلك عن حقيقة أن هؤلاء «الدعاة الجدد» كانوا يتجاوبون مع بروز شريحة «الأثرياء الجدد» الذين كانوا يريدون إسلامًا لا يتصادم مع الدولة من جهة، ويبشِّرهم ـ وهو الأهم ـ بأن «الثراء» هو علامة على رضا الله عنهم، ويتيح لهم=

وهكذا فإنه إذا كان «باتريك هني» قد رأى فى ما يقدمه الدعاة الجدد «ملامح بروتستنتية جديدة»، فإنه «إذا كانت البروتستنتية الجديدة، فى فرنسا وأمريكا، تتضمن تطويرًا للمضمون قبل الشكل، فإن ذلك ما لم يفعله الدعاة الجدد بمختلف تنويعاتهم؛ حيث السمة الغالبة على خطاب هؤلاء أنهم سلفيون للغاية. وحتى إذا ركزوا على الوجه السمح للدين فهم لا يملكون الحق فى الاجتهاد ولا القدرة عليه»[1]. وهكذا فإنهم «سلفيون» بلا اجتهاد، و«شكلانيون» بلا مضمون، ودعاة «تكيُّف» بلا تجديد.

وإذ يبدو أن وعيًا بدلالة الخطاب يتخطى هذا الفهم البليد - وبحيث يتجاوز حدود «القول» إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه - هو أمر بالغ الجوهرية - حقًا - من أجل بناء «معرفي» للخطاب يقدر معه الوعى على احتوائه بما هو السبيل الوحيد للسيطرة عليه، على النحو الذى ينفتح معه الباب للانفلات من سطوته. فإنه يلزم التنويه بأن الأمر فيما يتعلق بهذا القائم فى الوراء، قارًا تحت سطح القول، إنما يتجاوز، لا مجرد «القشرة الأولى» للقول التى تعنى لغته وأسلوبه، بل وحتى «قشرته الثانية» التى تعنى محتواه ومضمونه، إلى ما يقوم كامنًا خلفهما من نظامه وبنيته العميقة. ولعل قيمة هذا الثاوى فى الخلف (نظامًا وبنية) تتأتى من كونه يكاد يمثل بوتقةً ينصهر فيها كل من «القول» و«العقل» فى هوية واحدة وعلى نحو يكاد يدنو فيه- أى خطاب- من أن يكون، لا نظامًا أو بنية لمجرد «القول»، بل وحتى ساحة يمكن فوقها تعيين نظام وطرائق وآليات عمل

= العيش على الطريقة الحديثة التى لا يقدرون على الزهد فيها. وهكذا فإن الأمر معهم لم يتجاوز حدود مجرد «تكييف» الخطاب مع التحولات الحاصلة، وليس أبدًا تجديده أو تغييره.

(١) وائل لطفي: ظاهرة الدعاة الجدد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٥٦.

«العقل» ذاته. ثمة إذن مستويات ثلاث يتدرج بينها مفهوم الخطاب؛ (أولها) مستوى الأسلوب أو اللغة، و(ثانيها) مستوى المضمون أو الفكرة، و(ثالثها) مستوى النظام أو البنية. وإذ تتراتب هذه المستويات من الأظهر إلى الأعمق، فإنه يبدو ـ لسوء الحظ ـ أن كل محاولات التجديد لم تتجاوز حدود المستويين الأوليين (أى مستويي الأسلوب والمضمون)؛ وعلى النحو الذى انحصرت معه هذه المحاولات عند سطح الخطاب أو قريبًا منه. ومن هنا تبلور الحاجة إلى ضرورة مقاربة مفهوم «التجديد» على النحو الذى يتيح له الاشتغال على البنية والنظام العميقين للخطاب.

إذ يبدو أن طبيعة «التجديد»- من حيث هو فعل يتعلق بشيء تقادم عهده، ويُراد مع ذلك إطالة أمد بقائه، إنما تعيّن حدود اشتغاله عند مجرد مضمون هذا الشيء ومادته، وليس نظامه وبنيته. فتجديد أى شيء قائم إنما يعنى مجرد إحداث إضافات، أو حتى تغييرات، تطال مضمونه ومادته، ومع الاحتفاظ ـ بالطبع ـ بنفس نظامه وبنيته. ومن هنا فإن «تجديد بناء» هو أمرٌ يختلف كليًا عن «بناء جديد» ؛ وأعنى من حيث يحيل البناء الجديد إلى تحول يطال البنية نفسها، وبما يقتضى تفكيكًا للبناء القديم، على نحو يهُيئ لبديل مغاير. وهكذا فإن الأمر يقتضي- فيما يتعلق بمقاربة حقّة للخطاب تطال بنيته ونظامه؛ وهما الأساس فى عالم أى خطاب-- ضرورة مجاوزة مفهوم «التجديد» إلى آخر أرقى يهيئ لخطاب بديل. ويتفرع ذلك ـ بالطبع ـ عن حقيقة أن مفهوم «التجديد» يبدو مُقيدًا بحدود البناء «القديم»؛ لأنه لا يقدر على تجاوز «المضمون» إلى «البنية والنظام».

ولعل تعدى الخطاب لكل من مجرد «الأسلوب والمحتوى» اللذين يبدوان كقشرتين يرقد تحتهما أصله وأساسه؛ وأعنى بهما نظامه وبنيته اللذين يدنوان من أن يكونا نظامًا للعقل ذاته (وأعنى من حيث يشكل الخطاب ويتشكل فيه وبه فى آن معًا)، إنما يحيل إلى شمول الخطاب وكليته؛

وبكيفية يصبح معها تحديده بمجرد «الديني» قصورًا لا بد للوعى فى سعيه إلى تعيين أزمة الخطاب ـ من تجاوزه ورفعه. فالدين ـ كما سبق القول ـ ليس إلا مجرد أحد الأقنعة التى يعمل الخطاب من تحتها، ولا يختلف عن غيره من أقنعة أخرى تتحقق من خلالها حياة الخطاب. وبالطبع فإنه ليس من المنطقى والحال كذلك ـ الارتداد بأزمة جمود الخطاب إلى أحد أقنعته فقط (كالقناع الدينى مثلًا)، لأن ذلك لا يعنى فحسب ـ فتح الباب أمامه للإفلات من أى نقدٍ أو تفكيك لنظام بنيته العميقة، بل وسوف يتيح لهذه البنية أن تستمر فى الاشتغال من تحت الأقنعة الأخرى؛ وعلى النحو الذى سرعان ما سيسمح لها بأن تعاود اشتغالها تحت القناع الدينى مرة أخرى؛ وإن بآليات مراوغة هذه المرة. ولعل ذلك يعنى أن فعالية أى «تجديد» إنما ترتبط بوجوب التمييز بين الخطاب وأقنعته، وأن الأمر يستلزم أن يكون الاشتغال التفكيكي/ النقدى على «الخطاب» ـ كحضورٍ شفاف يتميَّز بوجود شبه ما ورائى سابقًا على، أو حتى مقارنًا للاشتغال التجديدى على أقنعته.

حقًا إن للديني- فى سياق الخطاب العربى الراهن بالذات- خصوصية تتأتى من كونه الفضاء الممتد الذى تبلور فيه هذا الخطاب على مدى تاريخى طويل، واكتسب من ذلك سلطته الخاصة التى راحت تترسخ وراء قداسة «الديني» وتعاليه. ولكن مراوغات هذا الخطاب إنما تستهدف- من وراء تعيينها لما يلزم تجديده بأنه القناع «الديني» ولا شيء سواه- لا مجرد التغطية على بؤس أشكال الممارسة المتحققة تحت أردية الأقنعة الأخرى للخطاب (من سياسية وفكرية وعلمية وغيرها)، بل وإلى إطالة أمد بقائه أيضا. إذ الحق أن تجديد القناع القائم على سطح الخطاب لا يعنى أكثر من إظهاره على غير حقيقته؛ لأن الأمر لا يجاوز حد مجرد الزركشة التى يستطيع معها أن يخايل بجدته وقدرته على مسايرة الأحدث.

وفضلًا عن ذلك، فإن تمييز الخطاب بوصف «الديني» أو غيره، إنما يئول ـ وبالضرورة ـ إلى قصر التجديد على مضمونه فقط. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن انشغال المرء آنئذ لا بد أن يقف عند حدود ما يربطه بالدينى الذى يجعله وصفًا مُحدِدًا للخطاب؛ وبما يترتب على ذلك من أن القضايا الدينية ستكون هى موضوع انشغاله. وبالطبع فإن استغراق المرء فى القضايا الدينية ـ التى هى مضمون خطابه ـ سوف تجعله غير قادرٍ على الوعى بما يرقد تحتها من نظامٍ كامن يرقد تحتها. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن العلاقة بين المضمون والبِنية أو النظام هى علاقة بين ما هو «جزئي» وبين ما هو «كلي». وإذ يندرج المضمون/ الجزئى تحت مظلة النظام/ الكلي، فإن «الكلي» يظل قادرًا على تطويع الجزئى وإدماجه تحت مظلته، وذلك فى حين لا يملك الجزئى نفس القدرة على التأثير فى الكلي، بل إنه لا يملك إلا الانصياع لتحديدات هذا الكلى وإلزاماته. ويعنى ذلك أن تجديد المضمون/ الجزئى لا يمكن أن ينعكس على النظام/ الكلي، وعلى العكس فإن تجديد نظام الخطاب أو إعادة بنائه، على نحوٍ شامل، لا بد أن تنعكس على المضمون/ الجزئي. وهكذا فإن تحميل المضمون/ الجزئى بجديدٍ يمضى فى عكس اتجاه الرؤية التى يكرسها النظام/ الكلي، يبقى عملًا غير قادرٍ على كسر تلك الرؤية، بل إنه يجد نفسه؛ ليس فقط مُشتغلًا تحتها، بل وموفرًا لها ما تطيل به أمد وجودها؛ وذلك من حيث يخايل ـ كما سبق القول ـ بقدرتها على استيعاب الجديد/ المُستحدث.

ومن هنا جوهرية «ضبط المفاهيم»، لما يئول إليه هذا الضبط من الانتقال من مجرد «تجديد» وزركشة المظهر إلى «تفكيك» وإعادة بناء الجوهر، ومن حصر الاشتغال على الخطاب فى أحد أقنعته- رغم جوهريته وخصوصيته- فقط، إلى إطلاق الاشتغال عليه كنظام وبنية ينتظمان كافة الأقنعة ويتجاوزانها أيضًا؛ وهو الاشتغال الذى ينبغى أن يحظى بالأولوية

القصوى. وعلى الرغم من وجوب التمييز ـ هكذا ـ بين الخطاب وأقنعته، فإنه يلزم التأكيد على أن أى مقاربة للخطاب فى عمومه لا بد ـ مع ذلك ـ أن تتحقق على ساحة واحدٍ من هذه الأقنعة التى يوجد الخطاب من خلالها. فبمثل ما يهبها الخطاب ـ فى كليته ـ المعقولية والتفسير، فإنها ـ فى جزئيتها ـ تكون هى المُحققة له فى الوجود. وهكذا فإن واحدًا من الأقنعة المتعددة (الليبرالية/ القومية/ الإصلاحية/ العلمانية وغيرها) للخطاب العربى مثلًا ـ يصلح أن يكون مدخلًا للإمساك بثوابت هذا الخطاب.

وانطلاقًا من ذلك، فإن القناع الإصلاحى للخطاب العربى (وعند اثنين من كبار المُجددين كالأفغانى ومحمد عبده مثلًا) يمكن أن يكون هو نقطة البدء فى السعى إلى الإمساك بثوابته العميقة. فإنه إذا كان النصف الأول من القرن التاسع عشر قد صرف همّه (مع الطهطاوى والتونسي) إلى قراءة أصول التمدُّن الأوروبى الحديث على النحو الذى يرفع التناقض بينها وبين أصول الإسلام (من دون أدنى إحساسٍ بأى تهديدٍ للإسلام)، فإنه بدا وكأن النصف الثانى منه قد شهد (مع الأفغاني) ـ بالذات ـ إحساسًا متزايدًا بالخطر الذى تمثله أوروبا وحداثتها على الإسلام. وقد ارتبط ذلك بما بدا من إرجاع من يسميهم الأفغانى «المغفلين من الإفرنج»، لما يعيشه «المسلمون من فقرٍ وفاقه وتأخر فى القوى الحربية والسياسية عن سائر الأمم»[1]، إلى الإسلام وعقائده. وعلى نحوٍ أساسي، فإن السعى إلى دفع هذا الاتهام قد تمثَّل فى تبنى آلية اعتذارية ترى فى أن هذا الذى يرد إليه الإفرنج «تأخر المسلمين» ليس هو الإسلام/ الأصل، بقدر ما هو الإسلام/ المُحرَّف/ المُشوَّه. وبالطبع فإنه يمكن توقُّع أن استعادة هذا

(١) جمال الدين الأفغاني: رسائل فى الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم: سيد هادى خسرو شاهي، (مكتبة الشروق الدولية)، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٨٢.

الإسلام/ الأصل النقى تمثل جوهر ما يُقال إنه خطاب الإصلاح الذى انشغل بتجديد الإسلام.

وإذ الإسلام/ الأصل هو إسلام ما قبل التأويل، فإنه يبدو ـ لسوء الحظ ـ أن تحليلًا لتفكير رجل الإصلاح يكشف عن أن الإسلام المُستعاد عنده لم يكن الإسلام/ الأصل (على فرض أن هناك مثل هذا الإسلام حقًا)، بقدر ما كان بدوره من قبيل الإسلام المؤوَّل. وبالطبع فإن ذلك يعنى أنه إذا كان الإسلام/ المُحرَّف هو كذلك لأنه ليس أصلًا، بل مؤوَّلًا، فإن ما راح الإصلاحيون يستعيدونه على أنه الإسلام/ الأصل قد كان ـ وللغرابة ـ إسلامًا مؤوَّلًا أيضًا. فإن ما كان يستدعيه رجال الإصلاح كأصل، لم يكن إلا مجرد أحد التأويلات التى اتسع لها الخطاب الذى تحققت له السيادة فى الإسلام. فإن هذا الخطاب المهيمن يتسع لأقوالٍ وتأويلات لا يلغى ما قد يقوم بينها من الاختلاف حقيقة اندراجها تحت مظلته الواسعة، بحسب ما سبقت الإشارة. وهكذا فإذ الإسلام المُستعاد بوصفه الأصل/ النقى هو ـ والحال كذلك ـ مجرد قولٍ مؤوَّل، فإن ذلك يعنى أنه لا يختلف ـ فى العمق ـ عن نقيضه المُحرَّف. بل إن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى حقيقة أنه يكاد ـ وللمفارقة ـ أن يكون بمثابة إعادة إنتاج لنفس ما جرى النظر إليه على أنه الإسلام/ المُحرَّف، وإن كان على نحوٍ مراوغ أو مخفف نسبيًا. ويعنى ذلك أن ما يُقال أنه الإسلام/ المُحرَّف سوف يكون قادرًا على أن يطوى تحت مظلته ما يتعامل معه رجل الإصلاح على أنه الإسلام/ الأصل. ولعل ذلك ما تؤكده قراءة مدققة لما كتبه الأفغانى حول عقيدة «القضاء والقدر» التى رأى رجل الإصلاح الكبير، أنها بمثابة «حصان طروادة» الذى يتسلل بواسطته الإفرنج للنيل من الإسلام.

فهم (أى الإفرنج) يذهبون ـ على قوله ـ إلى إن المسلمين قد «قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم فى العزة والشوكة، وخالفوا فى ذلك

أوامر دينهم مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم يتقدمون عليهم ويباهون بما يكسبون....، ونسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة، ولن ينالوا عزًا»[1]. ومن جهته، فإن الأفغانى يأخذ عليهم أنهم لم يفرِّقوا «بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور فى جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المُعلَّقة فى الهواء تقلِّبها الرياح كيفما تميل»[2]؛ وبما يحيل إليه ذلك من تمييزه القاطع بينهما. ومن هنا ما صار إليه من أنه «لا يوجد مسلم فى هذا الوقت من سنى وشيعى وزيدى وإسماعيلى ووهابى وخارجى يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءًا اختياريًا فى أعمالهم، ويُسمى الكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم»[3]. وضمن سياق هذه المقابلة، فإنه لا بد من توقُّع أن «الكسب» سيقوم ـ عند الأفغانى مقام الإسلام/ الأصل المقبول، وذلك فيما سيكون «الجبر» هو القول الناطق عن الإسلام/ المُحرَّف المرذول. وبعبارة أخرى، فإن «الكسب» سيكون هو الأصل الذى جرى الانحراف عنه إلى «الجبر»؛ وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن جوهر «التجديد» عنده سوف يتمثل فى السعى إلى استعادة الكسب/ الأصل، باعتباره النقيض الكامل للجبر/ الانحراف. ولعل ما يلفت النظر ـ هنا ـ هى تلك التسوية التى يقيمها الأفغانى بين الإسلام/ الأصل وبين الكسب؛ وهى

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

التسوية التى تستهدف التغطية على المضمون الأيديولوجى للكسب الذى يجعل منه مرادفًا للجبر على نحوٍ يكاد أن يكون كاملًا. ولسوء الحظ، فإنه يترتب على هذه التغطية انفتاح الباب واسعًا أمام تثبيت الجبر الذى يجرى استدعاء الكسب لكى يكون الأداة التى ترفعه؛ وتلك هى مفارقة التجديد التى تجعله يئول ـ عند الأفغانى إلى تثبيت نقيضه.

إذ تكشف هذه القراءة عن أن القول الأشعرى فى القضاء والقدر الذى اعتبره الأفغانى بمثابة الأصل/ المقبول لا يكاد يختلف ـ فى جوهره ـ عن القول الجهمى فيما الذى اعتبره ـ فى المقابل ـ من قبيل التأويل المرذول؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان اندراج الواحد من القولين الجهمى والأشعرى تحت مظلة الآخر، رغم ما يبدو من تباينهما الظاهر. إذ يبدو أن جوهر التباين بينهما لا يتجاوز حقيقة أن أحد القولين (وهو الجهمى) يقرر «مذهب الجبر المحض» على نحوٍ صريح، وذلك فيما الآخر (وهو الأشعرى) يقرر «مذهب الجبر» أيضًا، ولكن على نحوٍ مراوغٍ وملتبس. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن التجديد عند الأفغانى لا يتجاوز حدود استبدال مضمونٍ بآخر لا يختلف عنه إلا فى الدرجة، وليس فى النوع؛ وبما يؤكد على أنه يشتغل فيما دون نظام الخطاب الذى ينبغى أن تكون له الأولوية القصوى فى أى اشتغالٍ تجديدى.

فالحق أن الكسب لا يختلف عن الجبر فى انتهائه إلى سلب القدرة الفاعلة عن الإنسان. فقد صار أصحاب نظرية الكسب من الأشاعرة إلى أن القدرة هى «صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقةٌ بجميع المقدورات»(١)....ويعنون بالمقدورات «الممكنات

(١) الآمدى: غاية المُرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص٨٥.

كلها التى لا نهاية لها»[١]. وهكذا فإن القدرة تتسع لتتعلق بكل ما فى العالم من ممكنات بحيث «لا يمكن أن يُشار إلى حركة ما، فيُقال إنها خارجة عن إمكان تعلُّق القدرة بها»[٢]. وليس من شكٍ فى أن أفعال العباد هى من بين الممكنات التى تتعلق بها هذه القدرة الأزلية «المتعلقة بجميع المقدورات». فإن ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله، فهو محال»[٣]. ومن هنا ما «زعمه أبو الحسن الأشعرى من أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلًا، بل القدرة (الخاصة بالعبد) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى»[٤]. وبالطبع فإنه لا مجال، مع هذا النفى الكامل لقدرة العبد، للحديث عن «جزءٍ اختيارى للعباد فى أعمالهم، يُسمى بالكسب»[٥]؛ حيث الكسب - فى حقيقته - ليس أكثر من حيلة لغوية للإفلات من الشناعات التى يتأدى إليها نفى قدرة العبد. فقد أدرك الأشاعرة أن «فى القول بأنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطعٌ لطلبات الشرائع»[٦]؛ حيث إن إثبات هذا الأثر هو شرطٌ فى التكليف. وآنئذ فإنهم راحوا يلتمسون أثرًا لقدرة العبد فى فعله عبر ما يقولون إنه الكسب. وهكذا فإنه كان على الأشعرى أن يبسط نظرية فى الكسب صار فيها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعًا،

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، (مكتبة الحلبى)، القاهرة، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٤) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٤٠.

(٥) الأفغاني: رسائل فى الفلسفة والعرفان، (سبق ذكره)، ص ٨٣.

(٦) الجوينى: العقيدة النظامية، تحقيق: أحمد حجازى السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٤.

وأن العباد كاسبون لها بقدرة حادثة مخلوقة لهم. فإن «الله قد أجرى سنته ـ حسب الأشعرى بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويُسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد (بالقدرة التى يُحدثها الله فيه طبعًا)»[1]. ورغم كل شيء، فإن حيلة الكسب لم تفلح فى رفع عبء القول بالجبر عن الأشاعرة؛ لأنه يبقى أن القدرة التى يكسب بها البشر الأفعال التى خلقها الله لهم، ليست فقط مخلوقة من الله بدورها، بل إنها تكون فقط قدرة على الترك دون الفعل. وهكذا فإنها ليست جوهرًا أصيلًا فى الإنسان، بل هى مجرد عَرَضٍ يلحق به من الخارج؛ ولأن العَرَض لا يبقى ـ حسب الأشاعرة ـ زمانين، فإن القدرة ـ بدورها ـ لا تبقى، بل تزول فى حال زوال الفعل الذى تصحبه[2]. ولا شك أن قدرةً هى محض عَرَضٍ زائلٍ لا يمكن أن تكون عنصرًا فى فعلٍ يمكن تنسيبه إلى الاختيار؛ وذلك إلا أن يكون مجرد الاختيار فى «الظاهر»، وأما فى «الحقيقة» فإنه لا مجال إلا للجبر، ولا شيء سواه. وهنا تحديدًا تنبثق ثنائية الظاهر والحقيقة التى يستوعب من خلالها الأشاعرة نسبة الفعل إلى كلٍ من الإنسان والله؛ وبمعنى أن الفعل يكون منسوبًا إلى الإنسان فى «الظاهر» فحسب، وأما فى «الحقيقة» فإنه لا مجال لنسبته إلا إلى الله وحده. وبالطبع فإنه ليس من معنى لتلك الثنائية إلا أن «الجزء الاختيارى فى الفعل» هو مجرد وهم ظاهري، وأما «الجزء الجبرى فيه» فإنه الجانب الأكثر حقيقة فيه. وليس من شكٍ أبدًا فى إثبات الاختيار ـ بالكسب ـ فى الظاهر، سيئول ـ لا محالة ـ إلى تثبيت

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج ١، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٩٧.

(٢) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة الخانجى)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

الجبر فى الباطن؛ وهى المفارقة التى لا تفارق فعل التجديد حين يشتغل تحت مستوى نظام الخطاب.

ولعل هذا التثبيت للجبر - فى الحقيقة - هو ما سينتهى إليه - بالفعل - الكسب الأشعرى الذى يستدعيه الأفغانى ليُصلح به الدين. ولقد راح هذا الجبر المتخفى وراء الكسب يسعى إلى تثبيت نفسه من خلال نظرية «الفاعل الأوحد» التى كانت الأساس النظرى أو حتى العقائدى الذى ترتكن إليه الأوتوقراطيات العربية؛ سواء أكانت القديمة أم الحديثة. فإنه ليس من شكٍ أبدًا فى أن «الكسب» بمعنى إثبات فاعلية للإنسان فى الظاهر هو ما يقف وراء ما صار إليه الغزالى فى سياق خصومته مع الشيعة - من وجوب أن «ينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (السنة والشيعة)؛ إذ نسبت (الشيعة) الباطنية نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة/ السنة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله إلا بدعوى الاختراع على رسوله فى النص على عليّ، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا (يعنى الأشاعرة/ السنة) إلى أنَّا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنَّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله...، فكأنَّا فى الظاهر رددنا تعيين الإمام إلى اختيار العباد، وفى الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه»[1]. وهكذا فإنه يقرر صريحًا أن الجزء الاختيارى المنسوب إلى العباد من فعل تعيين الإمام، والمُسمى بالكسب، لا يجاوز حدود أنه مجرد اختيارٍ فى الظاهر، وأما فى الحقيقة فإنه مردودٌ إلى اختيار الله. وبحسب تمييز الغزالى بين اختيارين؛ أحدهما للإنسان فى

---

(١) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: نادى فرج درويش، (المكتب الثقافى)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٧٨ - ١٧٩.

الظاهر، وثانيهما لله فى الحقيقة؛ فإنه يبدو أن ترتيبه للعلاقة بينهما يحيل إلى أن دور الإنسان لا يجاوز كونه مجرد «أداة» يحقق الله من خلالها اختياره. وهنا يلزم التنويه بأن هذا التصور للإنسان كأداة هو الآلية المراوغة التى يتحقق من خلالها الجبر فى الواقع الفعلي.

فإذ تكاد الأشعرية أن تُلاشى الفرق بين الله والحاكم؛ وإلى الحد الذى يُقاس فيه الله على الحاكم - حيث «الدليل على أنه (الله) مُريدٌ بإرادة قديمة، أنه قام الدليل على أنه مَلِك، والمَلِك من له الأمر والنهى (والإرادة)، فهو (أى الله) آمرٌ وناهٍ (ومُريد)»[1] - فإن ذلك يئول إلى لزوم أن يكون وضع الإنسان بالنسبة للحاكم هو نفس وضعه بالنسبة لله. وبمعنى أن «الكسب الأشعري» لن يكتفى بأن يؤسس لتصور أن الإنسان أداةٌ لله فى المجال العقائدي، بل وكذا لتصور أنه أداةٌ للحاكم فى المجال السياسى ولعل هذا التصور للإنسان كأداة هو أخطر ما تنتهى إليه نظرية الكسب الأشعرى؛ وهو التصور الذى لا يزال يحكم الممارسة العربية للآن. حيث يبقى للآن أن هذه الممارسة تنبنى أو تكاد - على اعتبار أن الحاكم هو المريد القادر وحده فى الحقيقة، وأما سائر المحكومين فإنهم محض فاعلين فى الظاهر، ولكنهم لا يجاوزون - فى الواقع - حقيقة أنهم مجرد «الأدوات» التى يجرى بها إنفاذ إرادة هذا الحاكم وتحقيق مشيئته.

فإن نظرة على واقع العرب تئول إلى أن نظرية (الفاعل الأوحد) تظل، بجانبيها المتعلقيّن بتحصين الملوك وإفرادهم بالفاعلية، وطرد الناس من ساحة السياسة بالكليّة، لا تزال تمارس للآن هيمنة لا يمكن تحديها على نحو جدي. ويرتبط ذلك - لا محالة - بحقيقة تحوُّلها من «فعل سياسي» إلى «معتقد ديني». وغنيٌّ عن البيان أن هذا «المعتقد الديني» - ذو الأصل

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج ١، (سبق ذكره)، ص ٩٥.

السياسى كان هو الذى يقف وراء ما جرى فى ميدان التحرير، فى الليلة نفسها التى تنحى فيها مبارك، حين رفع الإسلاميون شعارهم: «الله وحده هو الذى أسقط النظام».

وهكذا فإن تحليلًا للكسب الأشعرى، وتوابعه السياسية، يكشف عن كونه يمثل ضربًا من الجبر المُقنَّع الذى يغطى بالدين على الاستبداد فى السياسة. وبالطبع فإن ذلك يعنى وجوب اعتباره - شأنه شأن الجبر - نوعًا من الانحراف عن الأصل الذى لا يجوز أن يخرج عن إثبات «الإرادة الحرة» للإنسان بما هى الأساس الذى يقوم عليه التكليف. بل إنه يبدو أكثر إضرارًا من الجبر؛ وذلك من حيث ما يخايل به من وهم الفاعلية الذى يكشف التحليل عن كونها محض فاعلية ظاهرية. ويعنى ذلك - بلا أدنى مواربة - أن الكسب الأشعرى الذى اعتبره الأفغانى من «أصول العقائد فى الديانة الإسلامية الحقَّة»، هو أحد أهم عوائق الإصلاح والتجديد. وهكذا فإن جوهر الإشكالية يكمن فى أن الأفغانى لا يكتفى فقط بالتفكير ضمن نظام الخطاب الأشعرى الذى يبدو تجاوزه شرطًا لأى إصلاحٍ حقيقى، بل إنه يسعى إلى التجديد باستدعاء مضمونٍ أشعرى لا يختلف إلا فى الظاهر عن المضمون المُراد إزاحته بسبب مسئوليته عن التخلف والانحطاط.

وأخيرًا، فإنه حين يدرك المرء أن «الكسب الأشعرى» لم يكن إلا أحد التأويلات التى أبدعها الخطاب الذى تحققت له السيادة فى الإسلام لكى يرسِّخ هيمنته التى تبقى مسئولة - على نحوٍ جوهرى عما يعانيه العرب من التأخر والفوات على كافة الأصعدة، فإن ذلك يعنى أن خطاب الإصلاح والتجديد لم يفعل - بتبنيه للكسب الأشعرى إلا أن أعاد تثبيت هيمنة خطاب السيادة التقليدى القديم.

وإذا كان ذلك قد تحقق مع الأفغانى من خلال استدعائه مضمونًا (هو الكسب) يندرج بمفرداته تحت مظلة الخطاب القديم، فإن وريثه الأستاذ الإمام (محمد عبده) قد جاور تحت مظلة ذات الخطاب بين مضمونين متغايرين. فبعد أن أدرك الإمام أنه لا سبيل إلى امتلاك مكتسبات التمدُّن الحديث إلا من خلال إنجاز إصلاحٍ دينى كذلك الذى أنجزته أوروبا فى بداية عصر حداثتها ـ فإنه قد سعى إلى فتح الباب أمام استنبات المفاهيم المركزية التى قام عليها بناء هذا الإصلاح؛ ومن أهمها على الإطلاق مفهوم الاختلاف. فالإصلاح البروتستنى لم يكن ـ فى جوهره ـ إلا نوعًا من السعى إلى كسر أحادية فهم الكتاب المقدس واحتكار تفسيره، وفتح الباب أمام تعددية الأفهام واختلافها التى هى شرط البناء المعرفى والسياسى للعالم الحديث. وهكذا فإن الباب قد انفتح أمام الحضور الإيجابى للاختلاف؛ بوصفه عامل إثراء للوحى، وليس بما هو عامل تهديد له؛ وأعنى من حيث «يعبر عن تغيِّرٍ فى الذهنية نتج عن علاقة جديدة هى علاقة الاعتراف المُتبادل بين القوى التى استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر داخل الدين الواحد»[1]. وإذ ورث الأستاذ الإمام رؤية منسربة من الماضى يحملها الخطاب المهيمن، تعتبر الاختلاف عامل تهديد لهوية الوحي/ الأمة، فإنه قد راح يفتح الباب أمام حضورٍ مغاير له كعامل إثراءٍ وتجديدٍ لهما. ولكنه راح يفعل ذلك ـ لسوء الحظ ـ على مستوى مجرد المضمون وحده؛ وبمعنى أن مفهومه الجديد للاختلاف قد راح يحضر كمضمون متجاور مع المفهوم التقليدى له الذى يرقد ثاويًا فى التجاويف الغائرة للخطاب القديم المهيمن. وإذ هو الحضور على مستوى

---

(١) عبد السلام بن عبد العالى: التسامح والحرية، (ملف التسامح والحرية)؛ مجلة يتفكَّرون، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)، الدار البيضاء، عدد (١) ربيع ٢٠١٣، ص٦.

المضمون فحسب، فإن جزئية هذا المضمون كان لا بد أن تحول بينه وبين التأثير فى نظام الخطاب الكلى؛ وبما آل - فى النهاية - إلى التحييد الكامل لهذا المضمون الجزئى.

وهكذا فإنه يظهر - على الدوام - أن فعالية التجديد إنما ترتبط بوجوب الاشتغال على نظام الخطاب الكلى، بدلًا من الاكتفاء بالوضع التجاورى لمضمون جديد إلى جوار مضمونٍ قديم تحت مظلة ذات الخطاب (كما فعل محمد عبده)، أو استعادة ذات المضمون القديم فى صورة مراوغة ولغةٍ مُخففةٍ نسبيًا؛ وبما تستمر معه الهيمنة الكاملة لخطاب الأزمة المهيمن.

كلمة الختام

فى السعى وراء الإنسان

لعل أخطر ما يجابه أى تجربة فى التحول الديمقراطى هو التعامل مع الأفكار - بصرف النظر عن نوعها ومصدرها - كمطلق ينبغى تكراره، وأعنى من حيث ما تنطوى عليه الإطلاقية - عمومًا - من الإهدار الكامل للفكرة الإنسانية. وإذا كانت الفكرة الدينية هى الأكثر إغراء بالتعامل معها كمطلق، فإن تحليلًا لظاهرة الدين والوحى على العموم - ينتهى إلى وجوب الوعى بدخول العنصر البشرى، على نحو حاسم، فى التركيب المنطقى واللغوى والتاريخى لتلك الظاهرة؛ وعلى النحو الذى يستحيل معه استيعابها خارج تحديدات الشرط الإنسانى أبدًا.

فإذ يبدو لزوم أن يكون الشرط الإنسانى هو الأساس المنطقى للانتقال من لحظة إلى أخرى فى تركيب ظاهرة الوحى (حتى لا يُصار إلى رد هذا الانتقال إلى تغيرات تطرأ على الذات الإلهية كمصدرٍ للوحى)، فإن تنزيل الوحى داخل لغة ما (واللغة ليست محض وسيط اتصال محايد، بل نظام

تفكير كامن خلف الألفاظ والعلاقات التى تقوم بينها)، إنما ينطوى على تحدِّ الوحى بهذا النظام الكامن. ومن جهة أخرى، فإن كون الوحى يكون حوارًا مع واقع المُخاطبين به، إنما يكشف عن تحدِّه بما يمثل تاريخهم الحى. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الوحى لا يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر ـ تفكيرًا وتاريخًا ـ بل كتركيب يقوم على الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم. وهكذا، فإن الوحى الذى يتخفى الكثيرون وراءه من أجل تثبيت رؤاهم الخاصة كمطلقات لا تقبل التجاوز، يبين ـ هو نفسه ـ عن روحٍ تخاصم «الأطلقة» وتأباها. وللمفارقة، فإن ذلك يعنى ـ بوضوحٍ وصراحةٍ ـ أن الوحى ليس هو الأصل المنتج للأطلقة (كآلية تفكير تسود فضاء التفكير العربى من دون تمييزٍ بين تراثى وحداثى)، بقدر ما هو أحد أكبر ضحاياها.

لا بد ـ إذن ـ من التمييز بين «المطلق الإلهى» الذى انفتح بوحيه على البشر (تفكيرًا وتاريخًا)، وبين «الأطلقة» كآلية يسعى بها البعض إلى وضع ما يدخل البشر فى تركيبه، خارج مجال التفكير والتاريخ. وللغرابة، فإن ذلك ما أدركه الجيل الأول من مُتلقى الوحى المحمدى (الصحابة)، الذين تكشف تجربتهم عن روحٍ تخاصم «الأطلقة»، وعن إدراكٍ للوحى كساحة للحوار المفتوح الذى لا يتقيَّد إلا بدواعى المصلحة، كما تبدَّت لهم حينها. وهكذا فإنهم لم يضعوا الوحى كأصل أوليٍّ مطلق، لا مجال إلا لإكراه الواقع على النزول تحت تحديداته والانصياع لتعليماته، بل تحاوروا معه بما كشف عن وعيهم بوجوب إنصات الوحى ذاته لصوت الواقع.

يقول إمام أهل السنة الكبير أبو المعالى الجوينى: « إن سُبِرَ (أى جرى فحص) أحوال الصحابة رضى الله عنهم، وهمُ القدوة والأسوة فى النظر، لم يُرَ لواحدٍ منهم فى مجالس الاستشوار؛ أى المشاورة تمهيد أصل أو استثارة مغنى، ثم بناء الواقعة عليه (كما فعل اللاحقون عليهم)، ولكنهم

يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفاتٍ إلى الأصول كانت أو لم تكن . فإن أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين فى تعيين أصلٍ والاعتناء بالاستنباط منه، إنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعلقونها فى مجالس الاستشوار (المشاورة) بالمصالح الكلية». ينكشف هذا النص النادر والثمين عن طريقة منفتحة فى مقاربة الوحى تقوم على «الخوض فى وجوه الرأى، وإرسال الأحكام وتعليقها على المصالح الكلية، من دون تمهيد أصلٍ يُبنى عليه كنموذج مطلق»، وذلك فى مقابل ما مارسته الأجيال اللاحقة على هذا الجيل الأولّ من مُتلقى الوحى (وممن يُقال إنهم السلف بالذات)، من «تمهيد الأصول، وعدم الالتفات إلى الرأى».

وضمن سياق هذا التمهيد للأصول فإنهم قد مارسوا ضروبًا من «الأطلقة»، ليس للوحى فحسب، بل وحتى لتجربة الصحابة المنفتحة ذاتها، والتى استحالت ـ تبعًا لذلك ـ من تجربة لها تاريخ إلى أصل مطلق يقف خارج أى تاريخ. ولقد تحققت هذه الإحالة لتلك التجربة من «تاريخ» إلى «أصل مطلق» عبر عزلها عن السياق الذى تبلورت داخله؛ وبما آل إلى تبديد روحها بالكلية، حيث استحالت إلى محض ركامٍ من الشواهد والأصول النصية المبعثرة، والتى كان لا بد أن تفقد مع هذا التجريد والتبعثُّر مغزاها ودلالتها الأعمق. وإذ تتحول التجربة إلى «أصل» فإنها تثقل على كل التاريخ اللاحق، وذلك من حيث تغدو موضوعًا للامتثال والتكرار، بدل أن تكون ساحة للتمثُّل والحوار. وإذن، فإن «الأطلقة» ـ وليس سواها ـ هى ما يحيل تجارب البشر من «تاريخ حي» إلى «نصٍ أو أصلٍ جامد» يقف خارجه؛ على النحو الذى يكون معه أشبه بالشاهد المصمتً المُعلق على قبر صاحبه، والذى لا يعرف الخَلَف اللاحق إلا التعبُّد فى ظلاله. وتلك هى جوهر الممارسة السلفية؛ على أن يكون معلومًا أن هذه الممارسة لا تقف عند حدود من يُقال إنهم سلفيو هذا الزمان، بل تتجاوزهم إلى من

يُقال أنهم حداثيوه أيضًا. و سواء مورست هذه «الأطلقة»، تحت يافطة الدين أو العلمانية، فإنها تمثل خطرًا داهمًا على الدولة.

ولقد كانت السياسة هى أحد مجالات التحوُّل بتجربة الصحابة من «تاريخ» إلى «نصٍ» أو أصلٍ يقف خارجه. فإذ لم يتوافَّر للجيل الأول من المسلمين، ما يمكن أن يكون «نصًا» أو أصلًا يفكرون به فى السياسة؛ نتيجة لعدم توافر عرب ما قبل الإسلام على تراثٍ مؤثر فى ممارسة السياسة والتفكير فيها من جهة، وبسبب سكوت الوحى عن تعيين طرائق محددة لممارستها والتفكير فيها، من جهة أخري، فإنه لم يكن أمام هذا الجيل إلا أن تكون له «تجربته» الخاصة فى السياسة. ولقد كانت «تجربة» تتسم بالانفتاح والحرية، من حيث تعليق الأحكام على المصالح، واعتبار شروط ومحددات الواقع، وعدم التقيُّد بأصلٍ أو نصٍ يحكمون به الواقعات والنوازل السياسية. ومن هنا ـ مثلًا ـ أن هذه التجربة لم تعرف وصفًا منضبطًا منذ البدء للقائم بأمر السلطة (فهو «الخليفة» أو «أمير المؤمنين»)، كما لم تعرف طريقة واحدة فى تعيين هذا القائم بالسلطة (حيث اختلفت طريقة تعيين الخلفاء من الأول إلى الرابع)، كما لم تعرف ضوابط محددة لممارسة السلطة وحدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم (وبما ترتب على ذلك من المشكلات التى انفجرت فى وجه الخليفتين الثالث والرابع، وأودت بهما إلى مصائرهما الدامية). ولكن الغريب حقًا، أن هذه التجربة الحية المتوترة سوف تتحول ـ مع الاشتغال عليها بمنطق الأطلقة ؛ وذلك عبر تفتيتها إلى مفردات مبعثرة ومعزولة عن السياقات الحاكمة لها ـ إلى نموذجٍ جرى التعالى به إلى مقام «الأصل» المطلق الذى يلزم إعادته وتكراره. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك قد آل إلى إفقار التجربة، بعد أن أفقدها عناصر الانفتاح والحيوية، وأحالها إلى محض شاهدٍ مُصمت يُراد من كل واقعٍ لاحق أن يكون مجرد ظلٍ له.

ولسوء الحظ، فإن محض نظرة عابرة على ما تطرحه فيالق الإسلام السياسى التى تتصدر المشهد فى عالم ما بعد الثورات العربية، إنها تكشف عن الهيمنة الكاسحة لهذه «الأطلقة» على قراءتها للإسلام (نصًا وتاريخًا)، وهو ما يمثل الخطر المحدق على ممكنات الديمقراطي. وبالطبع فإنه من دون التفكيك المعرفى لهذه الأطلقة، فإنها ستظل تعيد إنتاج نفسها بصرف النظر عن نوع المضمون الذى تشتغل تحته؛ والذى قد يكون ـ وللغرابة ـ العلم نفسه.... ولهذا لزم التنوية!

The toughest/hardest form
to be challenged.



الهيئة المصرية العامة للكتاب

كورنيش النيل - رملة بولاق - القاهرة - مصر -

تليفون: ٢٥٧٧٥٢٢٨ - ٢٥٧٧٥٣٧١ - ٢٥٧٧٥١٠٩ - ٢٥٧٧٥٦٤٦ (٠٠٢٠٢)

فاكس: ٢٥٧٥٤٢١٣ - ٢٥٧٨٩٣١٦ (٠٠٢٠٢) برقيًا جيبو - القاهرة

www.gebo.gov.eg www.cairobookfair.org

fairs@gebo.gov.eg E-mail:info@gebo.gov.eg